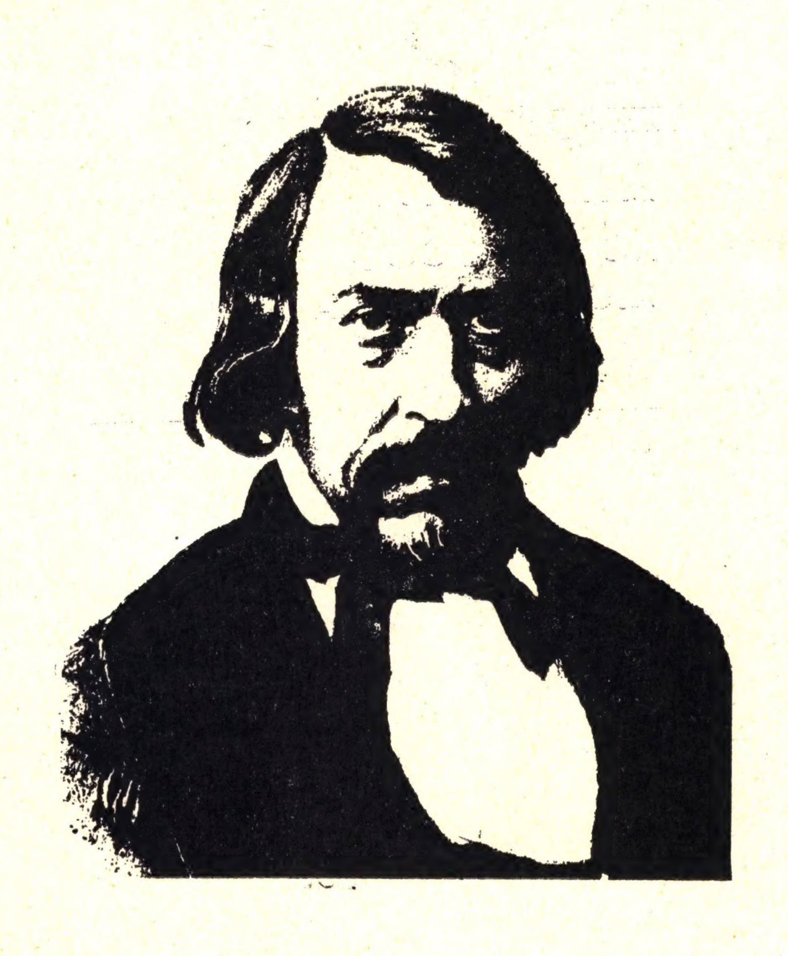


ПОДПИСНАЯ НАУЧНО-ПОПУЛЯРНАЯ СЕРИЯ 1989/5

В. И. Керимов

ИСТОРИОСОФИЯ А. С. ХОМЯКОВА

ЗНАНИЕ
НОВОЕ В ЖИЗНИ, НАУКЕ, ТЕХНИКЕ



НОВОЕ В ЖИЗНИ, НАУКЕ, ТЕХНИКЕ

ПОДПИСНАЯ НАУЧНО-ПОПУЛЯРНАЯ СЕРИЯ

ФИЛОСОФИЯ

5/1989

Издается ежемесячно с 1960 г.

В. И. Керимов,
кандидат философских наук

ИСТОРИОСОФИЯ А. С. ХОМЯКОВА

(ИЗ ЦИКЛА «СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ»)



Издательство «Знание» Москва 1989

ББК 87.3
К 36

Автор: КЕРИМОВ Валерий Игоревич — кандидат философских наук, консультант газеты «Правда».

Редактор: *Л. К. КРАВЦОВА*

Керимов В. И.

К 36 Историософия А. С. Хомякова: (Из цикла «Страницы истории отечественной философской мысли»). — М.: Знание, 1989. — 64 с. — (Новое в жизни, науке, технике. Сер. «Философия»; № 5).
ISBN 5-07-000489-1
15 к.

Историософия А. С. Хомякова (1804—1860) — одна из интереснейших социально-философских доктрин в рамках религиозной философии. В брошюре показывается, как А. С. Хомяков интерпретирует историческое развитие человечества через категории свободы и необходимости. Особое внимание уделено спорам между славянофилами по поводу истории России, их оценке государства и церкви в историческом движении страны. Рассматривается вопрос о том, как славянофильство преломлялось в более поздних философских системах.

0301020000 ББК 87.3

ISBN 5-07-000489-1

Не будет преувеличением сказать, что в 40—50-е гг. XIX в. спор между славянофилами и западниками придал своеобразный, неповторимый колорит всей культурной жизни русского общества. Декабристы ушли с общественной арены. Их сложное и противоречивое мировоззрение, совмещавшее в себе либерально-западнические и национально-патриотические идеи, послужило питательной почвой для последующей мысли. Все более усиливавшееся отчуждение между Западной Европой и Россией, провоцируемое реакционной политикой царизма, заставляло задуматься русское мыслящее общество: как быть дальше, как выйти из тупика стагнации николаевского режима. Необходимость перемен ощущалась всеми, кроме крайних ретроградов. Вот тут-то и явилось в 1837 г., подобно выстрелу в ночи (по словам А. И. Герцена), первое «Философское письмо» П. Я. Чаадаева *.

Приговор его был страшен: «Эпоха нашей социальной жизни... была заполнена тусклым и мрачным существованием, лишенным силы и энергии, которое ничто не оживляло, кроме злодеяний, ничто не смягчало, кроме рабства... Мы живем одним настоящим в самых тесных его пределах, без прошедшего и будущего, среди мертвого застоя... Мы принадлежим к числу тех наций, которые как бы не входят в состав человечества, а существуют лишь для того, чтобы дать миру какой-нибудь важный урок» [1]. Главную причину бед Чаадаев видел в отрыве от католической Европы, связанном с принятием Русью православия, которое отгородило страну от развития европейской цивилизации.

Письмо вызвало резкое размежевание среди думающей части общества. Одни, соглашаясь с мрачной оценкой прошлого и настоящего России, призывали прилежно учиться у Запада, перенимать его культурные достижения, особенно политические идеи и институты, — это были западники. Меньшая часть утверждала, что русско-православный мир

---

* Данные о лицах, фамилии которых отмечены звездочкой, см. в Именном указателе.

является зародышем новой культуры, которая нравственно преобразит Европу и весь мир на подлинно христианских началах. Одним из вождей этого последнего направления, приверженцы которого не вполне точно были названы славянофилами, стал Алексей Степанович Хомяков.

А. С. ХОМЯКОВ: КТО ОН?

А. С. Хомяков родился 1 мая 1804 г. в Москве в старинной дворянской семье. По матери он находился в дальнем родстве со своими товарищами по славянофильскому кружку И. В. и П. В. Киреевскими *. Воспитанный матерью в строгом религиозном духе, он на всю жизнь сохранил твердость православных начал в своем мировоззрении и не испытал, как многие его современники, религиозных сомнений и колебаний. Он с детства выделялся острым и оригинальным умом, отличной памятью и феноменальной начитанностью. Получив хорошее домашнее воспитание, юноша выдержал экзамен на степень кандидата математических наук при Московском университете. В 18 лет Хомяков начал военную службу, временно оставил ее, путешествовал по Европе, затем участвовал в русско-турецкой войне (1828 г.), проявив себя храбрым офицером, но в 1829 г. окончательно вышел в отставку и поселился в деревне. С тех пор все свое время он делил между занятиями хозяйством и бурной общественно-литературной деятельностью. Хотя Хомяков, по свидетельствам современников, больше любил устные споры, но и написал немало. Его творческое наследие составляют восемь томов чрезвычайно разнообразного содержания: здесь и поэзия, и драмы, и религиозные трактаты, и философские этюды, и исторические изыскания. В 1859 г. литературные труды А. С. Хомякова получили признание — он был избран председателем Общества любителей российской словесности. Умер Алексей Степанович 23 сентября 1860 г. от холеры.

Такова незамысловатая канва жизни этого незаурядного человека.

А. С. Хомяков был уникально одаренным человеком. Поэт и литератор (получивший, кстати, высокую оценку А. С. Пушкина), богослов и философ, публицист и историк, он — что является большой редкостью среди людей пера — был иску-

шен и в практических делах: удачно вел хозяйство, брал охотничьи призы, научился в Италии профессионально писать маслом, запатентовал (в Англии!) изобретенную им машину и т. д. и т. п.

Люди с развитым общественным темпераментом (а Хомяков был, безусловно, таков) были поставлены тогда в нелегкие условия. Николаевский режим испытывал патологический страх перед печатным словом. И. Киреевский — друг и соратник А. Хомякова — испытал это непосредственно на себе. На втором номере был закрыт издаваемый им журнал «Европеец». Клевреты самодержавия, обретшие способность читать между строк и прозревать подтекст, посчитали чисто литературную статью И. Киреевского политической и неблагонадежной.

Но это не значит, что люди, подобные А. С. Хомякову, замолчали — оставалось устное слово. И оно приобрело в эту эпоху колоссальное значение. Есть какая-то закономерность: когда чинится насилие над публичным словом, центр тяжести культуры перемещается в сферу слова приватного. То, что нельзя написать в журнале, можно сказать в устной беседе: в застолье, в клубе, в салоне. Ограниченная публичность, дополненная передачей сведений по цепочке и персональной связью между различными салонами, делает эту форму распространения идей довольно эффективной и общественно весомой. Даже Николай I интересовался, что говорят о нем в салонах или Английском клубе. Являются виртуозы салонных диспутов. Одним из самых ярких среди них был А. Хомяков. Благодаря многочисленным воспоминаниям современников мы можем узнать, каким он был в этой своей ипостаси.

Чтобы не показаться пристрастным, предоставлю слово его оппонентам.

П. Анненков:* «Он (Хомяков. — **В. К.**) производил критику социального и интеллектуального положения Европы с особенным искусством, блеском и остроумием, хотя и в границах приличия и осторожности, свойственной его чуткому уму» [1].

А. Герцен: «Хомяков спорил до четырех часов утра, начавши в девять (вечера. — **В. К.**)... бил наголову людей, остановившихся между религией и наукой... шел с ними шаг в шаг и под конец... заставлял их падать в «материализм»,

от которого они стыдливо отрекались, или в «атеизм», которого они просто боялись...» [2]

М. Салтыков-Щедрин: «Скажите ему какое-нибудь мнение — он согласится, да потом начнет выдвигать одно за другим возражения: вот, дескать, вы упустили из виду это, вот вы забыли то-то, да вот примите в соображение еще и это и так далее, и так далее» [3].

Б. Чичерин: «В прениях вся его цель заключалась в том, чтобы какими бы то ни было средствами побить противника. Он прибегал ко всяким уловкам, извивался, как змея, иногда подшучивал над предметом своего поклонения, чтобы устранить удар и показать свое беспристрастное отношение к вопросу» [4].

С. Соловьев*: Человек «с дарованиями блестящими, самоучка, способный говорить без умолку с утра до вечера и в споре не робевший ни перед какой уверткой, ни перед какой ложью: выдумывать факт, процитировать место писателя, которого никогда не было, — Хомяков и на это был готов; скалозуб прежде всего по природе, он готов был всегда подшучивать над собственными убеждениями, над убеждениями приятелей» [5].

Очевидно, что различие в «портретах» значительное — от мягкой «акварели» П. Анненкова до резкой карикатуры С. Соловьева. И все же что-то общее проглядывает: широчайшая эрудиция, темперамент горячего спорщика, ирония (переходящая в самоиронию), склонность к шутке, даже мистификации. Это последнее особенно претило историкам-профессионалам, чрезмерно серьезным и... скучным. Б. Чичерина шокирует, что Хомяков со своим оппонентом могли целый вечер цитировать мнимые постановления соборов, а потом смеяться над этой мистификацией вместе с публикой [6]. В глазах Соловьева это было просто безобразием.

Необходимо также учитывать, что, по воспоминаниям А. Кошелева *, в споре А. С. Хомяков мог порицать одну крайность, чтобы завтра осуждать противоположную. Некоторым современникам это казалось уловками, непоследовательностью.

Но то была своеобразная культура салона. Резкое, парадоксальное, шокирующее замечание П. Чаадаева было здесь так же уместно, как искрометное зубоскальство А. С. Хомякова, завлекавшего в логические ловушки людей, недостаточ-

но последовательных в своих убеждениях. Серьезность научного диспута «по всем правилам» была здесь неуместна и даже смешна.

И вместе с тем Хомяков был серьезным и оригинальным мыслителем.

Собственно, в области философии наиболее значимой является разработка им понятия «соборности», характеризующей природу не только подлинно христианской церкви, но также общества, человека.

Перу А. С. Хомякова принадлежит несколько богословских работ, изданных в силу цензурных трудностей за рубежом. Уже после смерти мыслителя они увидели свет и в России. Любопытно, что, встреченные тогда негативно официальной церковью, сейчас они признаются ею классикой православного богословия.

Но главным для Хомякова, да и для славянофильства в целом, была проблема осмысления человеческой истории.

В ГЛУБЬ ПРОШЛОГО

Историософия явилась ядром этого учения. Смысл истории, ее цель, взаимоотношения Востока и Запада, России и Европы — все это можно назвать главным нервом доктрины. Вышеназванная проблематика составляет и поле философско-исторического анализа, но здесь есть и отличие. Для классической философии истории (скажем, Гегеля) главное — методология исторического познания и выяснение логики мирового исторического процесса, исследование причинного сцепления событий, ориентация на рациональное знание. У историософов на первый план выходит драма (или даже трагедия) исторического развития, интуитивное, эстетическое переживание судеб народов, религиозно-этическое осмысление оснований исторического бытия человека. Однозначно назвать Хомякова типичным представителем историософии нельзя, в его мысли была сильна логическая, диалектическая «закваска», но основной пафос его исследований все-таки историософский. Главное — прозрение судьбы России, ее исторической миссии, апология православия как ядра русской культуры. Все остальное: философия, искусство, право, согласно его концепции, носит под-

чиненный характер, «пособляет» центральной русско-православной идее.

Вместе с тем А. С. Хомяков пытался вписать историю России в цельный всемирно-исторический процесс, ставил задачу осмыслить всю историю человечества через один принцип — борьбу свободы и необходимости. Этому посвящен его капитальный (к сожалению, неоконченный) труд «Записки о всемирной истории», по объему составляющий почти половину собрания его сочинений. «Семирамида»[1] — произведение интереснейшее и замечательное в своем роде. Труд распадается на две большие части. В первой содержится методологическое введение, намечаются принципы исследования. Данная часть работы выглядит, как ни парадоксально это на первый взгляд, наименее упорядоченной и логичной. Однако надо понять: автор здесь, собственно, лишь эскизно намечает свои будущие построения, которые во второй части уточняются на конкретном историческом материале, становятся более строгими.

Главным предметом исследования является человечество. Но что понимается под человечеством, какие его структурные единицы выступают действующими лицами исторической драмы? Вопрос этот далеко не праздный — история может писаться как событийная, ограничивающаяся главным образом описанием деяний великих личностей, а может опираться на анализ массовых процессов. Хомяков резко настаивает на необходимости второго подхода, ибо «бессильна самая сильная личность... против логической строгости исторических начал». Итак, главным агентом истории являются общности. Но и здесь требуется дальнейшая конкретизация, поскольку эти общности могут иметь самый различный характер, например природный. Но зависимость истории от факторов природно-климатических, по мнению Хомякова, весьма относительна и все время уменьшается.

Не подходит на роль главного действующего лица истории и политическая общность, так как «деление по условным границам обществ изменяется беспрестанно». Хомяков же ищет устойчивые элементы и структуры в истории. И он находит их в «племенных стихиях», т. е., выражаясь современным языком, в этнических общностях, которые и являются для философа индивидами исторического процесса. При

этом главнейшие различия племен, по Хомякову, лежат не в биологической (расовой), не в экономической и политической плоскостях, а в духовной: племена отличаются друг от друга психической «физиономией», нравственными и мировоззренческими установками, коренящимися в вере народа. «Вера составляет предел его (человека, — **В. К.**) внутреннему развитию. Из ее круга он выйти уже не может, потому, что вера есть высшая точка всех его помыслов, тайное условие его желаний и действий, крайняя черта его знаний»[2]. Поэтому природные, экономические, политические факторы, подчиненные этому началу и «обратно действующие на него: вот что следует представить, вот труд, который должен быть исполнен». Таким образом, если племена — основные действующие лица» исторического процесса, то главный фактор этого процесса — вера. История делается и пишется, по А. С. Хомякову, на языке веры.

Кажется удивительным, что Хомяков, прямо утверждавший, что его пером при написании всемирной истории руководила религиозная мысль, настойчиво применяет термин «вера», а не «религия». С одной стороны, для него вера дает исток и пределы человеческому знанию и действию, этнической психологии, т. е. определяет их; с другой — говорится о религии, «переносящей в невидимое небо законы, которыми управляется видимый мир Земли и его видимый владыка — человек»[3]. Получается, что вера определяет образ жизни и мысли народа, а они, в свою очередь, определяют религию. Нет ли здесь логического круга? Нет, если предположить, что Хомяков различает религию и веру (хотя и не всегда четко). Тогда вера представляет собой неотъемлемую часть, ядро народной психологии, религия же — догматика и культ — составляет внешнюю неорганическую часть бытия, она может заимствоваться или меняться, между ней и племенной стихией нет жесткой связи, хотя и существует некоторое сродство.

Таким образом, историческую концепцию Хомякова можно считать религиозной, но с известными оговорками. Во-первых, история для автора «Семирамиды» не есть поле приложения божественной воли, а арена борьбы различных идей; провиденциализма ** она совершенно лишена. Во-вто-

** Значение понятий, отмеченных двумя звездочками, см. в Словаре терминов.

рых, веру А. С. Хомяков понимает очень широко: «Она в себе заключает весь мир помыслов и чувств человеческих. Поэтому все понятия, все страсти, вся жизнь получают от нее особенный характер»[4].

Какова вера народа, таково его просвещение, утверждает Хомяков. Здесь мы подходим к одной из самых запутанных и мистифицированных интерпретаторами мыслей Хомякова, да и славянофилов вообще. Дело в том, что термин «просвещение» мы понимаем традиционно «по-просвещенчески», отождествляя его с опытным знанием, наукой и т. п., и забываем о том, что уже в рамках самого Просвещения (особенно немецкого) это самое слово сближалось с понятием культуры, и именно в этом смысле его употребляли славянофилы. Все недоразумения возникают от того, что эта вторая смысловая ассоциация (просвещение — культура) в современном языке изрядно стерта, а в сознании «просвещенного» человека XIX в. понятия культуры, науки и просвещения сливались, вера же трактовалась поэтому как нечто вне- и некультурное. У Хомякова все эти понятия представляют расчлененную систему: вера есть ядро и одновременно горизонт просвещения (культуры); наука же, философско-эстетические идеи (т. е. в терминах Хомякова образование) — это средство, инструмент культурной деятельности. Таким образом, вера, образование и просвещение трактовались мыслителем, если употребить современную терминологию, как смысл, орудие и результат культурной деятельности, а философия истории превращалась в философию культуры, основанную на религиозных верованиях. «Выньте Христианство из истории Европы и Буддизм из Азии, и вы уже ничего не поймете ни в Европе, ни в Азии»[5]. Отсюда становится ясным, почему религиоведение, исследование мифов оказываются у Хомякова важнейшим инструментом изучения истории культуры.

Другое средство исторического анализа, которому А. С. Хомяков уделяет большое внимание, — это **экскурсы в историю языка и связей языков,** как бы хранящих следы реальных исторических связей народов. Язык, по мнению мыслителя, — прямо-таки «дом бытия» той или иной этнической общности, он держит «мысли под своею незаметною опекой», влияет на развитие и направление умственных способностей народов. Более того, заимствование чужого языка и утеря

своего приводят к уничтожению всей прежней нравственной, умственной и бытовой жизни.

Сравнивая различные языки, Хомяков пытается установить генеалогию племен, скажем, близкое родство славян и ариев **. И здесь нам открывается еще одна особенность этого сочинения. Так же, как криминалисты во время следствия часто задаются вопросом: «Кому это выгодно?» — при исследовании «Записок» постоянно следует спрашивать: «Почему это выгодно автору?» За, казалось бы, чисто академическими историческими штудиями почти всегда стоит попытка обосновать ту или иную славянофильскую идею. В максимальной степени это относится к филологическим упражнениям автора «Семирамиды»: одна из главных задач здесь состоит в том, чтобы доказать широкое распространение славян в Евразии и их сильнейшее культурное влияние на подавляющее большинство народов. От Китая до Атлантического океана ищет Хомяков следы славянских племен, запечатленные в языковых явлениях. Особенно «достается» при этом ближайшим соседям — германцам и тюркам. Англы — углы — угловые славяне; померанцы — поморяне; болгары — волгари и многие другие. Необходимо помнить о том, что историческая филология находилась тогда в пеленках, да и пальма первенства в подобного рода спекуляциях принадлежит в России не Хомякову, а Ломоносову и особенно Тредьяковскому. Последний на голову «превосходил» Хомякова по части смелых филологических параллелей: скифы — скитальцы, иберы — упертые (в море). Пруссия — Поруссия, этруски — хитрушки и т. п. [6].

Таким образом, в первой части исследования Хомяков обозначает основных персонажей исторической драмы, ее смысл, фабулу. Одновременно **мыслитель выдвигает требования, без которых, по его мнению, невозможно адекватное понимание истории:**

1) история должна быть действительно всеобщей, а не историей «привилегированных, исторических» племен и народов;

2) важнейшую роль в историческом процессе играют идеи, особенно религиозные;

3) необходимо раскрыть подлинную роль славянства в истории;

4) важным средством построения непредвзятой истори-

ческой картины является изучение языка, мифов, народных преданий.

В этих пунктах намечается основной инструментарий исследования и его программа: **обосновать определенную схему всемирной истории, обращаясь к типам племенного (национального) характера и к формам религиозной веры.**

Во второй части работы раскрывается ход исторического процесса в хронологическом порядке.

Важным методологическим принципом является для А. С. Хомякова мысленное движение в глубь истории — к ее истокам, что определяется его мировоззренческими установками. В методологическом плане ретроспекцию Хомяков понимает как движение от сложного к простому, от более изученного к менее известному: «Возвратный ход, т. е. от современного к старому, к древнему, не может создать истории; он, и он один может служить ее поверкою»[7]. Другими словами, автор «Семирамиды» хочет добраться до тех «кирпичиков», из которых складывается историческое здание. Путь к истокам важен и в этическом плане: «В истории мы ищем самого начала человеческого рода, в надежде найти ясное слово об его первоначальном братстве и общем источнике»[8]. Поиски исходного человеческого братства важны не с академической точки зрения, не сами по себе, а с целью обоснования братства грядущего, чаемого. **Братство, по Хомякову, — это исток истории и ее цель.**

ИСТОРИЯ КАК ДРАМА

Особенностью историософии Хомякова является очень высокая оценка первобытного, так сказать, доисторического состояния человечества: «Взгляд на древнее рассеяние семей и древнее расселение человеческого рода, на стройное, многозначительное и духовно живое строение первобытного языка, на бесконечное пространство пустыни, пройденное первыми обитателями земли, на беспредельность морей, переплытых основателями первых заокеанских колоний, на тождество религий, обрядов и символов с одного края земли до другого представляет неоспоримо свидетельство о великом просвещении, всемирном общении и умственной деятельности времен доисторических»[1]. Таков идилличе-

ский пролог человеческой истории. Роковой, проходящей через всю историю человечества тенденцией исторического развития является разъединение, раскол, схима (выражаясь религиозным языком). Происходящее разделение — это проявление фундаментальной закономерности истории, а именно борьбы двух религиозных начал, которые манифестируют свободу и необходимость. Логика Хомякова проста: если признается внемировое свободное творящее начало, то оно является гарантом свободы в мире; если же божество на пантеистический лад растворяется в мире (или, наоборот, на индийский манер: мир растворяется в божестве), то все подчинено «органической необходимости». В первом случае существует свобода воли, ответственность, мораль; во втором — нет места ни свободе, ни морали.

Разъединение, как уже говорилось выше, Хомяков считает главным проклятием человеческой истории. Расселяясь по земле, люди начали забывать свое прежнее единство: «вспоминая друг о друге только для взаимной ненависти», «кончилось светлое младенчество человеческого рода; кончились взаимные сношения и развитие просвещения синтетического и вселенская жизнь мысли» [2].

Первый этап истории характеризуется, по Хомякову, отделением от общего человеческого корня кушитских племен (представителей которых он называет по библейской традиции хамитами) и откочевкой их в районы Эфиопии, Египта, Нижнего Двуречья и Индии. Иранцы, наследники и хранители идеи свободы и единства человечества, распространились из района Арарата (прародины человеческого рода) в Переднюю Азию, Иран, Бактрию. Но это разделение носило не просто географический характер, оно сочеталось с появлением двух основных типов племенного характера (или народного нрава). Иранцы — мирные земледельцы, «кроткие, но мужественные», сохраняющие общечеловеческое предание о едином, свободном, творящем боге, народы по преимуществу словесного творчества. Кушиты — завоеватели, агрессивные и воинственные, признающие лишь природную необходимость, вещественную силу и величие, возводящие грандиозные сооружения культового и ирригационного характера. Причем драматичность ситуации состояла в том, что хотя иранцы сохраняли древнюю веру, однако кушиты были сильнее во всех отношениях, их пороки превращались в

их преимущества. Во-первых, они оказались сильнее материально, так как направляли всю свою энергию на овладение вещественным миром; во-вторых, кушиты, будучи завоевателями, легко объединились в государство. Но главное — вера иранцев не терпела никакого смешения с посторонними религиозными началами, иначе вырождалась в примитивную «синкретическую» ** религию. Это последнее обстоятельство и оказалось самым роковым.

Столкновение между агрессивными кушитами и «миролюбивыми, но мужественными» иранцами не могло не породить взаимовлияние. Хомяков выделяет две главные зоны контактов в древнейший период человеческой истории: Передняя Азия, где кушитским государствам Египта и Междуречья противостояла иранская Ассирия (? — **В. К.**), и Центральная Азия, в которой противоборствовали Бактрия (иранцы) и Кашмир (кушиты). Мы видим весьма симметричную оппозицию, довольно характерную для построений Хомякова. Причем на Востоке в силу географических факторов (горные хребты) взаимодействие носило более мирный характер. Если на Западе ойкумены ** «Иран, презиравший мир вещественный, принимал характер кровожадности, Куш — поклонник вещества — погружался глубже и глубже в сладострастие», то на Востоке «тихим соблазном разума вливались в восточный Иран логическая форма необходимости» [3]. Таким образом, фатальное влияние кушитства на Западе имело, по Хомякову, гораздо более пагубные последствия. Порча коснулась не только веры, но и народных нравов (агрессивность, воинственность).

Уже при описании данного этапа развития человечества, как можно видеть, у мыслителя намечаются географические ценностные оппозиции, Север (иранцы) лучше Юга (кушитства); Восток (Центральная Азия) лучше Запада (Передняя и Малая Азия). И это далеко не случайно, ибо Северо-Восток тогдашней цивилизации, это, по мнению Хомякова, — прародина славян. Данная гипотеза (весьма сомнительная с точки зрения современной науки) имеет для автора «Записок» весьма существенное значение: она предполагает превосходство славян не только по сравнению с кушитами, но и с западными иранцами, к которым Хомяков относит дорийцев, римлян, кельтов и германцев.

Но пока, в рамках древнейшей истории, дело идет все

хуже и хуже. Области, совершенно не затронутые иранским влиянием, все более коснеют в суеверии, фетишизме, что, с точки зрения Хомякова, является неизбежным следствием поклонения силам природы («вещественному началу»). Не лучше обстоит дело в Азии. Тяга к роскоши, агрессивность, как чума, распространялась на иранские области. Слабость человеческой природы, выражающаяся в злоупотреблениях свободой, в шаткости разума и обманах эмпирического мудрствования, приводила к утрате веры в человеческую свободу и «одичанию» человечества. Соединение кушитства и иранства давало, по Хомякову, антропоморфизм, т. е. поклонение человекообразным богам, в трактовке которых сочетались представления о свободной воле и вещественной необходимости. Правда, и здесь восточные иранцы, являвшиеся предками славян, имели некоторое преимущество. На Западе антропоморфизм был «гнусен»; боги кровожадны, богини сладострастны. На Востоке же «родилась и составилась полная система антропоморфизма, светлого и кроткого, но бессмысленного» [4].

Постепенно с исторической арены уходят некоторые страны. В Китае, скажем, поклонение вещественному началу приняло форму обожествления государства, цивилизация постепенно застыла. В Индии пестрая смесь религиозных верований всех типов привела к оскудению духа, а значит, по Хомякову, и всей полноты жизни народа. Последняя вспышка активности иранства — древнеперсидская держава, которую Хомяков довольно неожиданно ставит выше эллинской цивилизации. Нетрадиционный подход, но совершенно логичный в рамках его концепции. Ведь сравнение идет по религиозному принципу, а довольно абстрактный персидский дуализм гораздо выше для него, чем греческий антропоморфизм. «Агуро-Маздао и Зевс! Зенд-Авеста и теогония Гесиода! Чудные гимны Заратустры и глупые заклинательные приговорки эллинского богослужения!» [5] Однако персы не выдержали скрытого наступления кушитского духа. Синкретизм и обрядность одерживают новую победу. «Мидо — персидская держава замыкает собою ряд мироправительных государств, древней системы — государств, основанных на идее отвлеченной или религиозной идее, высшей самого государства и от того никогда не могущей с ним совоплотиться вполне... Наступило время новой системы, основанной на

высоком значении отдельных лиц человеческих, которых совокупность составляет государственную общину, — системы, управляющей миром с большими или меньшими изменениями до нашего времени» [6].

Но история не закончилась, она вступила в свою следующую стадию.

Отношение к античной цивилизации у Хомякова, как ранее отмечалось, в целом отрицательное. С религиозной точки зрения Греция, а тем более Рим, по его мнению, гораздо ниже, чем Персия или Индия.

Исследование античного периода истории ведется как бы в двух планах. Во-первых, анализируются иранские и кушитские корни в греческой (и римской) религии. Во-вторых, вскрывается иная, чем в древнейшей истории, модификация племенного противоборства. Любопытно, что задолго до Ф. Ницше А. С. Хомяков персонифицирует основные начала греческой культуры (т. е., по Хомякову, веры как основы культуры). «Иранское» начало названо аполлоновским, «кушитское» — дионисовским. Но большого интереса этот вопрос у Хомякова не вызывает. Древнегреческая религия для него — типичный пример синкретизма с сильным преобладанием кушитства, а значит, и все просвещение (культура) греческое обречено на односторонность и вырождение. Греческая культура трактуется как односторонне эстетическая: бедность религиозной мысли производила богатство видимых форм, но культурное целое, полное красоты, было лишено «глубокомыслия».

Если проблеме греческой религии уделяется сравнительно меньшее внимание, то другая тема, ранее остававшаяся на втором плане, выходит на авансцену при рассмотрении периода древней истории. Речь идет о борьбе племенных начал. Если начала религиозные перемешались, то остались различные этнические стихии. Все более значительное внимание Хомяков уделяет восточноиранской семье народов, и на первый план начинают выходить если не славяне, то их ближайшие родственники (фракийцы, троянцы, скифы), которые оказались меньше «повреждены» религиозным синкретизмом и сохранили первоначальные понятия о братстве в быту, что проявляется в большом значении у них семейно-общинных отношений. К примеру, в Троянской войне А. С. Хомяков целиком на стороне троянцев (рассматриваемых в

качестве славян или по меньшей мере их ближайших родственников). Его умиляет трогательная семейственность Приамова дома, греки же предстают сборищем разбойников, бандой завоевателей, дружиной (последнее слово имеет у Хомякова бранный характер).

Светлые, «праславянские» стихии, согласно взглядам Хомякова, облагораживали весь античный мир (вспомним, что и римляне вели свою родословную от троянца Энея). Однако эти стихии вынуждены были уйти в глубь культуры под мощным напором кушитского просвещения. Уже здесь чувствуется стратегический замысел Хомякова: сначала позитивную миссию апостолов свободы несут иранцы в целом, затем пальма первенства переходит к восточноиранцам, чтобы оказаться в конце концов у одного из восточноиранских племен — славян.

Главный вопрос, который занимает автора «Семирамиды» на данном этапе его размышлений, — вопрос об основаниях государства. Если в древнейший период государство было реализацией пусть односторонней, но религиозной идеи, то в античные времена оно превращается в орудие регуляции частных интересов, выступает, так сказать, в «чистом», неприкрытом виде как образование неорганическое, механическое, «условное». «Эллада и Рим принадлежат периоду погибших верований и преобладания личной свободы. Государственный их закон один: грубая, беззаконная сила»[7]. В отношении эллинско-римской государственности обретает свое полное выражение ранее высказанная Хомяковым мысль о двух типах племенных стихий: мирной, земледельческой, семейно-общинной и воинственной, агрессивной, дружинной. Дружина — основная форма существования второй племенной стихии, по Хомякову, представляет собой зародыш государства. Созданная для сугубо завоевательных целей и объединенная лишь общим корыстным интересом, она превращается в эффективное орудие порабощения других племен, легко замыкается в военное сословие. Классический пример здесь — Спарта. Перипетии борьбы общинного и дружинного начал и составляют, по Хомякову, содержание античной истории. За этими началами скрыта все та же противоположность свободы и необходимости: община состоит из духовно свободных людей, индивид является ее органической частью и только в связи с ней — личностью; дружи-

на — это условный агрегат своевольных личностей; объединенных формально (в государство), подчиненных внешнему закону, а значит — несвободных.

Итак, государство для А. С. Хомякова — зло, хотя и терпимое. Точно так же, как несовершенство человеческой природы приводило людей в духовной сфере к отказу от нравственной свободы, в сфере общественных отношений повторяется «бегство от свободы». Власть над природой (купитство) или над людьми (государство) — две ипостаси несвободы, хотя они могут рождать временные практические успехи и внешний блеск.

Конечно, А. Хомяков осторожнее, чем темпераментный К. Аксаков *, заявлявший: «Государство, как принцип, — зло; ложь же лежит не в той или иной форме государства, а в самом государстве как идее, как принципе» [8]. Однако, думается, надо прислушаться к свидетельству И. Аксакова, который говорил, что идеалом и А. Хомякова, и К. Аксакова являлось «не государственное совершенство, а создание христианского общества» [9]. Так что от Хомякова нить явно тянется к Бакунину * — для обоих государство — это зло, которое требует искоренения. Однако Хомяков, испытывавший отвращение к сфере политики, считал, что государство будет изжито путем религиозно-морального совершенствования; тогда же как Бакунин уверял, что средством уничтожения политической машины является только политика. При этом если Бакунин считал приемлемым насилие, то, по Хомякову, революционное насилие может породить только деспотизм (Кромвель, Наполеон).

Но формула «насилие порождает насилие» — это палка о двух концах. Если насилие деспотизма порождено революционным насилием, то последнее тоже должно являться продуктом насилия. И Хомяков, этот, по словам Герцена, «бретер ** диалектики», не боится сделать такой вывод: «Всякая революция в себе предполагает предшествовавшее беззаконие. Взрыв страсти тем сильнее, чем ужаснее было иго, против которого она выступает. Преступление ее и жестокость необходимо обусловлены преступлением и жестокостью власти... Семя зла, порожденное насилием, нравственно калечит и угнетателей и угнетенных, но оно «сильнее развивается в самом сеятеле, чем в почве», невольно подвергающейся его вредному влиянию» [10]. Смелый вывод для «реак-

ционера», которым любят иногда изображать Хомякова! И одновременно вывод этот — предупреждение власть имущим. Как бы говорится: «Если вы посеете моральное зло, то пожнете бурю революции».

Хомяков — не только антигосударственник, но и противник всякой имперской идеи. Для него любая империя от древности до современных ему дней — это неистинная, механическая форма единения человечества, основанная на насилии и угнетении. Глубоким сарказмом звучат его слова, что «неразумные» (латино) американцы, китайцы, африканцы мешают «цивилизованным» европейцам «разорять и развращать всякого дикого и полудикого сына земли» [11].

Идеи римской государственности и всемирной империи — это, по мнению философа, тяжелое наследие, доставшееся от античности романо-германскому миру, формированием которого начинается III акт всемирной истории. Верный своей методологии, Хомяков вводит новую пару противоположностей, определяющих в своей форме борьбу начал свободы и необходимости: православно-славянский мир и католико-протестантский Запад (имеется в виду в основном Европа). Если ранее славянский мотив звучал у Хомякова «под сурдинку», то здесь он становится доминирующим — мифотворчество на этнической почве разворачивается во весь размах.

Во-первых, Хомяков утверждает, ссылаясь на сомнительные филологические изыскания, что славяне в свое время занимали почти всю территорию Европы и лишь позднее были ассимилированы кельтами и германцами. Во-вторых, более позднее «облагораживание» западных племенных стихий осуществляется опять же благодаря славянам. Здесь, кстати, и появляется ставшее позднее анекдотическим отождествление англов с мифическим славянским племенем углов (обитающих в углу), населявших якобы Скандинавию. Однако здесь славянофил оказывается не настолько прост, как представляется некоторым критикам. А. С. Хомяков применяет довольно тонкое оружие, изобретенное еще М. В. Ломоносовым в ходе его борьбы с норманистами **. Скандинавы объявлены не чисто славянским племенем, что было бы совершенно нелепо, а смешанным—славяно-германским. Причем опровергнуть Хомякова было непросто, так как он подстраховывался тезисом о восприимчивости славян к чужой

культуре, их способности ассимилироваться и потому почти не оставлять следов, за исключением некоторых имен и географических названий.

Согласно мысли Хомякова, не только формальность и «мертвячина» римского политического наследия пагубно влияют на европейскую культуру. Важно и то, что племена, составляющие западные народы, считает Хомяков, агрессивны, воинственны, несут в себе вредный дух аристократизма. Эти две причины мешают им воспринять христианство адекватно и — главное — перестроить свою жизнь на его принципах. Тема борьбы западного и восточного христианства и оказывается ключевой на третьем этапе всемирной истории.

Здесь нельзя не вспомнить о приятеле-противнике А. С. Хомякова П. Я. Чаадаеве. Собственно, весь рассматриваемый здесь раздел «Записок о всемирной истории» представляет скрытую полемику с последним, но полемику своеобразную. Оба сражались на религиозной почве, пользовались схожими аргументами, но острия их критики были направлены в противоположные стороны. П. Я. Чаадаев утверждал, что подлинная культура строится лишь на христианской основе, ярким выражением чего и является для мыслителя католичество. По Чаадаеву, политическое величие России уживается с ее культурным ничтожеством. Хомяков соглашается, что политическое значение не определяет всемирно-исторической культурной миссии народа, но указывает при этом не на Россию, а на западные империи всех времен и народов. Хомяков с радостью подписывается под тезисом, утверждающим, что высшей формой культуры является христианская, но истинным христианством, адекватным своей идее, считает не католичество, а православие и т. п.

В чем видится Хомякову преимущество славянско-православного мира перед западным? Прежде всего в том, что православие полностью выражает смысл христианства, явившегося, по его мнению, высшей формой иранской религиозной идеи о примате нравственной свободы: мессианство венчает религию свободы, показывая, что человек духовно подобен богу. Кроме того, на стрежень исторического потока славянский мир выдвигается благодаря таким своим качествам, как смирение, миролюбие и восприимчивость к чужому. Однако славяне, как он не уставал повторять, народ

кроткий, но мужественный, они — хорошие воины, но не любят войны (да и политики вообще), поэтому и перепоручают их казачеству или государству.

В качестве лидера славянско-православного мира А. С. Хомяков выдвигает Россию. Это определяется следующими факторами. Во-первых, на ее племенную стихию менее всего повлияли «ветренная самоуверенность кельта, гордое аристократство германца и бытовая сухость римлянина»[12]. Во-вторых, просвещение (культура) в ней всегда складывалось под влиянием восточно-иранской образованности, в частности, Индии, влияние которой осуществляется якобы через Волжский торговый путь. Довольно вероятно, что и Русское государство Хомяков сводил к наиболее возвышенной, по его мнению, форме государственности — китайской, основанной на идее справедливости и нравственности. Любивший мыслить противопоставлениями, Хомяков не только индийскую культуру ставил выше западной, но и Китайское государство выше римского.

С определенной степенью вероятности можно предположить, что в голове А. С. Хомякова складывалась строго симметричная схема: эллинская «образованность» и римская государственность как составляющие европейской культуры. Индийские философско-эстетические идеи и китайские политические традиции — компоненты русского духовного мира. Трудно, конечно, угадать, как, по мысли Хомякова, могла китайская государственность повлиять на русскую. Но если были найдены пути влияния Индии на Русь, то и с Китаем можно было выйти из положения.

Мы наблюдаем любопытную картину повторения в духовной сфере того, что раньше произошло в материальной. В XVIII в. Запад с удивлением обнаружил на краю Европы сильное государство, освоившее европейские материальные достижения (особенно в военной сфере), с которым нельзя было не считаться в европейской политике. В XIX в. то же самое имело место в сфере духа. Практически все европоцентристские концепции (Просвещение, гегельянство) были использованы в России для компрометации западной культуры. На Западе доказывали, что Европа является венцом просвещения или свободы; в России теми же средствами славянофилы стали доказывать, что Запад не просвещен и не свободен, а Россия если не просвещена и не свободна в

полном объеме, то уж по крайней мере преуспела в этих направлениях значительно больше Запада.

ЕСТЬ ЛИ У РОССИИ ИСТОРИЧЕСКАЯ МИССИЯ?

А. С. Хомяков, конечно же, не мог ограничиться столь плоским национализмом. И в этом вопросе мыслитель следует своей диалектике. Славянская натура, по его мысли, двойственна; она не только обладает, как сказал бы Ф. М. Достоевский, «всемирной отзывчивостью» в силу своей восприимчивости к чужому, но в силу той же восприимчивости она способна к перерождению. Россия здесь не исключение. Она, «увлеченная бурным движением веков и соблазном западной науки, давно живет жизнью чужой и несогласной с ее настоящим характером. Она утратила свое мирное братолюбие в раздорах удельных, свое устройство гражданское в возрастающей силе князей и особенно великокняжеских престолов, свою областную жизнь в потопе монгольском, свой чисто демократический лад в борьбе с аристократической Польшей, свой семейный быт и самостоятельную, хотя и ограниченную образованность в развитии мыслей, чувств и учреждений, перенесенных с почвы Германской и Латинской. Наконец, при всем вещественном могуществе и наружном блеске, она представлялась глазам наблюдателя глубоко, вполне, без возврата искаженной» [1].

Здесь и в других местах А. С. Хомяков сетует на искажение исконной славянской основы России, но все-таки в России она, по его мнению, искажена минимально и потому может легче реставрироваться. Именно может, а не должна. И тут мы подходим к одному из самых каверзных вопросов: о русском мессианизме славянофилов и, в частности, Хомякова.

Даже доброжелательно настроенные к славянофилам авторы ставили им в вину идею русского мессианизма [2]. Но есть ли мессианизм ** у Хомякова? Вряд ли. Если историософ весьма критичен к прошлому и настоящему России, то на будущее ее он взирает с надеждой, и только. Дело в том, как уже говорилось выше, что у Хомякова в принципе отсутствует идея божественного предопределения, а значит —

и богоизбранности того или иного народа. В силу совокупности исторических факторов народ может быть призван (но не предназначен!) для решения «всемирной задачи». Но решит ли он ее — зависит от его мужества и мудрости. В кругу друзей Хомяков говаривал, что лучшая из существующих стран — Англия. Наилучшая из возможных — Россия. Но она может так и остаться в возможности. Если это и мессианство, то очень специфическое. И по этому вопросу не было единства мнений даже внутри славянофильского лагеря.

Славянофильство началось известным спором А. Хомякова и И. Киреевского. В 1839 г. первый пишет записку «О старом и новом» и получает в том же году «В ответ А. С. Хомякову». В 1852 г., за четыре года до смерти, И. Киреевский публикует программную свою статью, одну из самых последних работ «О характере просвещения Европы и его отношения к просвещению России». Теперь отвечает А. Хомяков — «По поводу статьи И. В. Киреевского...». Поражает, что за тринадцать лет взгляды того и другого практически не изменились, и спорят они по одной и той же проблеме.

Главная мысль И. Киреевского состоит в том, что древняя Россия была обществом вполне и всецело христианским. «Порча» началась в XIV в. с появлением ересей, с борьбой иосифлян и нестяжателей **. Затем она углубилась расколом и петровскими реформами. А. Хомяков упрямо доказывает, что, хотя Россия восприняла учение христианское во «всем его совершенстве и чистоте», она так и не сделалась, да и не могла сделаться обществом вполне христианским.

У славянофилов была заветная идея, которую они все исповедали. И. Киреевский с присущей ему четкостью так сформулировал ее в своей знаменитой статье «О характере просвещения Европы...»: «Племенные особенности как земля, на которую падает умственное семя, могут только ускорить или замедлить его первое развитие... но самое свойство плода зависит от свойства семени»[3]. Здесь почва — народная «душа», семя — религиозная идея, плод — культура (просвещение). Славянскую и особенно русскую «почву» славянофилы считали лучше западноевропейской и всякой иной. Христианство в его православной форме — высшей из всех возможных религиозной идее. Но тут их и подстерегал

роковой вопрос: если совершенное семя попало на лучшую в мире почву, почему плоды получились бедноваты?

В рамках славянофильской логики здесь возможны разные варианты ответа. Первый, пожалуй, самый ортодоксальный и жесткий: плоды были — и прекрасные, но потом они оказались подпорчены, главным образом иноземным влиянием. Такой ответ дает И. Киреевский, рисуя идиллическую картину жизни Древней Руси, где «и князья, и бояре, и духовенство, и народ, и дружины княжеские, и дружины боярские, и дружины городские, и дружина земская были проникнуты одним духом, одними убеждениями, однородными понятиями, одинакою потребностью общего блага» [4]. Это написано в статье «О характере просвещения в Европе...». А вот о том же предмете из записки «В ответ А. С. Хомякову»: «Это устройство общественное, без самовластия и рабства, без благородных и подлых, эти обычаи вековые без писаных кодексов» [5]. И так далее: «просвещение глубокое», «образованные сельские приговоры», «раздолье русской жизни».

Резким диссонансом звучит голос А. Хомякова из записки «О старом и новом»: «Говорят» в старые годы лучше было все в земле Русской. Была грамотность в селах, порядок в городах, в судах правда, в жизни довольство». И дальше — уничтожающая критика всех сторон жизни допетровской Руси: безграмотность даже в высших социальных слоях, вековые княжеские усобицы, пытки в судах, взятки, голод, кабала, бунты — в общем, «междоусобья, унижение, продажа России варварам и хаос грязи и крови» [6]. Ошарашив читателя такими леденящими душу картинами в духе Чаадаева, Хомяков вдруг заявляет, что это взгляд односторонний, и приводит ряд фактов, свидетельствующих о позитивных сторонах древнерусской истории, повторяя фактически доводы Киреевского. Прошлое Руси противоречиво. Поэтому в рецензии на статью И. В. Киреевского А. С. Хомяков призывает не жалеть о лучшем прошедшем, не надеяться на воскрешение отдельных положительных проявлений, «беспрестанно исчезавших в смуте и мятеже — многострадальной истории», а уповать на то, что цельность русской культуры «выразится во всей своей многосторонней полноте в будущей мирной и сознательной Руси».

Комментарии излишни. Но сколько же вокруг славянофилов накопилось мифов! Их до сих пор обвиняют в «любо-

вании допетровской жизнью»[7]. Это фактически неверно. И. Киреевский идеализировал не допетровские, а «доивановско-грозновские» времена, А. Хомяков же вообще прошлым России «не любовался».

Да, А. С. Хомяков корит Петра I за то, что он принес в жертву государству любовь и свободу. Но кто как не Хомяков подчеркивал: Петр «ударил по России как страшная, но благодетельная гроза. Удар по сословию судей-воров; удар по боярам, думающим о родах своих и забывающих Родину; удар по монахам, ищущим душеспасения в кельях и поборов по городам, а забывающим Церковь, и человечество, и братство христианское. За кого из них заступится история?»[8] Из этого совершенно ясно, что к допетровскому периоду русской истории и к деятельности самого Петра I А. Хомяков подходит диалектически, как к противоречивому единству.

Но остается вопрос: почему же культурные всходы на Руси оказались «такими хилыми». По мнению А. Хомякова, была сильно «подпорчена» сама почва, народная душа. Тяжелые внешние войны, междоусобицы не могли не исказить первоначальную славянскую «кротость», ожесточили дух русского народа.

По-разному классики славянофильства оценивают и деятельность «сеятеля» — церкви. У И. Киреевского она главный мироустроитель Руси. Семья подчинялась «миру, мир более обширный — сходке, сходка — вечу и т. д., покуда все частные круги смыкались в одном центре, в одной православной церкви». Сеть церквей, монастырей, жилищ отшельников давала народу однообразные и крепкие понятия об отношениях общественных и частных. Монастыри — «святые зародыши университетов» составляли духовное сердце России[9].

Голос А. Хомякова не так патетичен. Он соглашается, что церковь дала единство Русской земле. Но при всех своих преимуществах по сравнению с западными церквами православная церковь, по его мнению, в целом со своей сверхзадачей — созданием в России общества, основанного на христианских началах, — не справились. И дело не только в подпорченной почве, но и во внутреннем церковном неустройстве. (Взгляд Хомякова на моральный облик монахов, «забывших» «братство христианское», воспроизведен выше.)

Однако этим список упреков церкви не кончается. В него включаются односторонний аскетизм и как следствие — слабая забота об «охристианивании» общества, властолюбие духовенства. «Церковь просвещенная и свободная! — саркастически восклицает А. Хомяков. — Но назначение патриарха всегда зависело от власти светской... Собор Стоглавый ** останется бессмертным памятником невежества, грубости и язычества»[10]. Невооруженным глазом видно, что А. Хомяков более критичен к церкви, чем И. Киреевский. Прав, очевидно, М. Погодин *, что у А. Хомякова было больше религиозной терпимости, чем у И. Киреевского.

Однако и Киреевский, и Хомяков сходились в том, что Русская земля стоит православной верой. Зерно просвещения, которым производился посев, совершенно. Причем для Хомякова не только учение православное полно и цельно, а и закон христианский был вполне усвоен Древней Русью.

Здесь, пожалуй, у нашего славянофила наиболее слабое место. Категорически отвергнув мысль Киреевского, что христианство **вполне** преобразило древнерусскую жизнь, Хомяков настаивает на довольно слабом тезисе, что само учение все же было воспринято **во всей полноте.** Представляется, что он противоречит сам себе. «В Древней Руси, — пишет он, — просветительное начало (православие. — **В. К.**) не могло преодолеть вещественных препон, противопоставленных ему разъединением, и мысленных преград, противопоставленных невежеством»[11].

Можно ли говорить, что в этом случае христианство вполне было усвоено хотя бы только на уровне сознания? Вряд ли. И сам Хомяков замечает с горечью: «Земля Русская в большей части своего населения приняла более обряд церковный, чем духовную веру и разумное исповедание Церкви»[12]. Пылкий поклонник и осторожный критик А. С. Хомякова В. З. Завитневич *, указывая на пережитки язычества в народном сознании, резонно писал, что в условиях невежества в массах и недостатка рефлексии в вопросах вероучения (об этом, кстати, упоминал и Хомяков) христианские начала не могли вполне преобразовать психологию людей, дойти «до дна народной души»[13].

Именно здесь ощущаются у Хомякова элементы идеализации прошлого. И все-таки в целом философия истории Хомякова нацелена на перспективу. К ней гораздо в меньшей

степени, чем к концепции И. Киреевского, подходит чаадаевское определение «ретроспективная утопия».

И наконец еще один вопрос, разногласие по которому особенно остро осознавалось самими славянофилами и их интерпретаторами: отношение к русскому государству. Вечно подозреваемые в крамоле славянофилы высказывались по этой проблеме крайне осторожно. И все-таки оттенки заметны, разноголосие можно уловить. Киреевский здесь более чем сдержан, но в целом лоялен. И это не удивительно, ибо, по его разумению, пока государство (как в Древней Руси) действует в соответствии с христианскими идеями, все идет хорошо. Лишь при разрушении религиозного единомыслия явилась необходимость связи вещественной, формальной, откуда местничество, опричнина, крепостничество и т. п.

Хомяков яростно вопрошает: это когда же государство руководствовалось христианскими принципами? Далее следует уничтожающая характеристика деятельности русских князей от Ольговичей и Мономаховичей до «волчьей головы» Ивана IV, которые не только губили Русь своими междоусобьями, но еще без стыда и совести опустошали ее мечом и огнем союзников, магометан и язычников. Все это хорошо вписывается в общий контекст взглядов Хомякова на государство. Этот институт, по его мнению, хоть и необходимое, но зло — вообще политика всегда замешана на насилии, зле. В этой связи самодержавие — наименьшее из зол, ибо освобождает народ от «мерзости» политики. Идеал Хомякова — не мощное национальное государство, а всемирное безгосударственное братство, основанное на религии любви и свободы.

«...Если есть какая-либо истина и в братстве человеческом, если чувство любви и правды и добра не призрак, а сила живая и неумирающая: зародыш будущей жизни мировой — не Германец, аристократ и завоеватель, а славянин, труженик и разночинец, призывается к плодотворному подвигу и великому служению» [14]. Чуткий к идеям славянофильства Ф. И. Тютчев писал на этот счет:

Единство, — возвестил оракул наших дней, —
Быть может спаяно железом лишь и кровью...
Но мы попробуем спаять его любовью, —
А там увидим, что прочней... [15]

Драматизм ситуации, по мнению А. С. Хомякова, состоит в том, что, кроме России, никто больше не в состоянии выступить инициатором в этом деле и ей некому передать эстафету свободы. Но для того чтобы встать во главе процесса духовной консолидации человечества, России самой необходимо «очиститься от скверны». Он писал:

В судах черна неправдой черной,
И игом рабства клеймена;
Безбожной лести, лжи тлетворной
И лени, мертвой и позорной,
И всякой мерзости полна!
О, недостойная избранья,
Ты избрана! Скорей омой
Себя водою покаянья,
Да гром двойного наказанья
Не грянет над твоей главой [16].

Если «омовения» не произойдет, то, как не раз бывало в истории, свобода будет побеждена «механическим» (несущим на себе «проклятое наследие» кушитства и государственности) Западом.

С появлением христианства и мусульманства история обретала у Хомякова второе дыхание, возвращала себе всемирный смысл, импульс к всечеловеческому братству. Но это движение скоро выдыхается — католицизм и мусульманство, эти «испорченные» кушитством формы иранской религии свободы, вновь загоняют историю на дорогу раздора. Хомяков утопически мечтает, что православию удастся перестроить весь мир на началах свободы и любви.

НЕОКОНЧЕННЫЕ СПОРЫ

Судьба России — одна из главных тем русской философии второй половины XIX — начала XX в. Спор приобретал все более резкий, непримиримый тон. Имеется в виду ожесточенная полемика между К. Леонтьевым* и Ф. Достоевским. Причем нас в данном случае интересует не сам спор, а отголоски в нем идей Хомякова.

К. Леонтьев резко критиковал представления Ф. Достоевского о «Сентиментальном и розовом» христианстве. Мрачный «византизм» Леонтьева покоится не на любви к человеку, а на страхе перед Богом. На этом основании Достоевский объявляется еретиком. В этой связи наносится удар и

славянофильству, которое кажется поклоннику Великого инквизитора «слишком эгалитарно-либеральным... и не государственным». «Под боярским русским кафтаном московских мыслителей кроется обыкновенная блуза западной демагогии»[1]. Если вспомнить, что для К. Леонтьева либерализм и демократия — признаки разложения культуры, обвинение славянофилам предъявляется серьезное.

Но характерно, что, когда К. Леонтьев ищет наиболее неприемлемое для него в славянофильстве, в его сознании всплывает «хомяковское» любвеобильное христианство. Попадание точное! Человеку, который радел за деспотизм, за религиозную обрядность, против свободы слова, против просвещения народа, которому была глубоко чужда оптимистическая идея всемирного братства, наиболее неприятен из славянофилов был, конечно, А. Хомяков. Здесь многое проясняет характеристика, которую дала К. Леонтьеву П. Гайденко *: для него «византизм был как раз такого рода культурой, в которой аскетическое православие и самодержавное государство сочетались с почвой, разлагавшейся долго и медленно, источая сладкий аромат»[2].

У Ф. Достоевского упоминания о А. Хомякове встречаются не часто, носят лапидарный характер. Но любимая идея славянофила о православии как религии свободы и любви великим писателем освоена твердо и, главное, реализована в его творчестве. А. Герцен, споривший с Ф. Достоевским о А. Хомякове в Лондоне, писал позднее, явно метя в обоих противников, что не понимает, «отчего Россия представляет учение о свободе... а Запад — учение, основанное на необходимости»[3]. Действительно, эта мысль — коренная и для А. Хомякова, и для Ф. Достоевского. Свое ярчайшее художественное воплощение она получила в знаменитой «Легенде о Великом инквизиторе». О. Миллер * не без оснований писал, что в полном согласии с А. Хомяковым Ф. Достоевский считал, что нравственное учение христианства, основанное на принципе свободы, сохранилось в православии, усвоено и сохранено русским народом. Запад же пришел к религиозному дифферентизму, по сути, утратил вероисповедные предания. Это свидетельство современника, хорошо знакомого с учением А. Хомякова и взглядами Ф. Достоевского, ценно потому, что обнаружить хомяковское в творчестве Достоевского непросто: между ними нет открытой передачи

эстафеты. Но отголоски горячих речей корифея славянофильства у писателя явно прослушиваются.

Идейное родство А. Хомякова с Ф. Достоевским смутно понимал, как было сказано, К. Леонтьев. П. Флоренский * привел ощущение К. Леонтьева к рациональной ясности. Религия свободы, проповедуемая А. Хомяковым и Ф. Достоевским, для него — односторонность, уклон в протестантизм, в человеколюбие. К этим обвинениям добавляется подозрение в политической нелояльности. «В области государственной был ли он (А. Хомяков. — **В. К.**) верным слугой самодержавия, этой основы Русского государства, желал ли он укрепить царский престол, или наоборот, в нем должно видеть творца наиболее народной и поэтому наиболее опасной формы эгалитарности?» — вопрошает П. Флоренский [4].

Иные оценки у Н. Бердяева *: «Хомяков был, в сущности, либералом и демократом с народнической и антигосударственной окраской. Идею самодержавия он утверждал лишь в силу исторической обстановки. Положительный пафос его был со свободным обществом и основанным на любви». И добавляет очень важное: для Хомякова главное — «свобода творческого человеческого духа. Отец П. Флоренский пребывает в кушитской стихии (несвободе. — **В. К.**)» [5]. Любопытен этот спор двух крупнейших русских религиозных философов XX в. Поводом к нему послужил выход книги вышеупомянутого В. З. Завитневича о А. С. Хомякове. Но если вслушаться в аргументы П. Флоренского и Н. Бердяева, становится ясно: главное здесь — различное понимание фундаментальных историософских основ. Разногласия определены их доведением до противоположности. С одной стороны, упор на национально-государственную идею и авторитарное понимание христианства, с другой — тенденция к универсализму, либеральному, экзистенциальному осмыслению религии.

Это было, пожалуй, последнее в истории русской мысли обсуждение историософской концепции А. С. Хомякова в целом. Сейчас, когда мы переосмысливаем проблему вариативности истории, обращение к диалектике свободы и необходимости у Хомякова крайне поучительно. Его мысли об исторической ответственности, о необходимости собирания, единения человечества, антимилитаристский пафос звучат очень современно.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Чаадаев П. Я. Статьи и письма. — М., 1987. — С. 37—39.

Хомяков: кто он?

[1] Анненков П. В. Литературные воспоминания. — М., 1983. — С. 220.

[2] Герцен А. И. Былое и думы. — Ч. 1—5. — М., 1969. — С. 453, 457.

[3] М. Е. Салтыков-Щедрин в воспоминаниях современников. — Ч. II. — М., 1975. — С. 103.

[4] Воспоминания Бориса Николаевича Чичерина. Москва сороковых годов. — М., 1929. — С. 228—229.

[5] Соловьев С. М. Избранные труды. Записки. — М., 1983.— С. 300.

[6] Воспоминания Бориса Николаевича Чичерина. — С. 229.

В глубь прошлого

[1] По воспоминаниям современников, Н. В. Гоголь, как-то заглянув в рукопись А. С. Хомякова, заметил: «Опять Алексей Степанович про Семирамиду что-то пишет». Отсюда в кругу близких им людей родилось название хомяковской рукописи: «Семирамида». Сама же рукопись названия не имеет; в начале проставлена лишь аббревиатура «И. и. и. и.», смысл которой не расшифрован. «Записки о всемирной истории» — заглавие, данное издателем.

[2] Хомяков А. С. Полн. собр. соч. — Т. 5. — М., 1902. — С. 8.

[3] Там же. — С. 217.

[4] Там же. — С. 168.

[5] Там же. — С. 131.

[6] См.: Тредьяковский В. К. Соч. — Спб., 1849. — С. 333, 417.

[7] Хомяков А. С. Полн. собр. соч. — Т. 5. — С. 21.

[8] Там же. — С. 30.

История как драма

[1] Хомяков А. С. Полн. собр. соч. — Т. 5. — С. 531.

[2] Хомяков А. С. Полн. собр. соч. — Т. 6. — С. 19.
[3] Там же. — С. 37, 38.
[4] Там же. — С. 38.
[5] Там же. — С. 235, 236.
[6] Там же. — С. 239.
[7] Там же. — С. 336.
[8] Цит. по кн.: Ранние славянофилы. — М., 1910. — С. IV.
[9] Там же.
[10] Хомяков А. С. Полн. собр. соч. — Т. 5. — С. 129.
[11] Там же. — С. 429.
[12] Там же. — С. 120.

Есть ли у России историческая миссия?

[1] Хомяков А. С. Полн. собр. соч. — Т. 5. — С. 128.
[2] Бердяев Н. А. См., напр.: Судьбы России. — Пг., 1916.— С. 28.
[3] Киреевский И. В. Избранные статьи. — М., 1984.—С. 224.
[4] Там же. — С. 226.
[5] Там же. — С. 125.
[6] Хомяков А. С. Полн. собр. соч. — Т. 3. — М., 1900. — С. 12—13.
[7] Хомяков А. С. Полн. собр. соч. — Т. 1. — М., 1900. — С. 256.
[8] Хомяков А. С. Полн. собр. соч. — Т. 3. — С. 2.
[9] Киреевский И. В. Избранные статьи. — С. 122, 125.
[10] Хомяков А. С. Полн. собр. соч. — Т. 3. — С. 12—13.
[11] Хомяков А. С. Полн. собр. соч. — Т. 1. — С. 236.
[12] Там же. — С. 231.
[13] Завитневич В. З. А. С. Хомяков. — Т. 1. кв. 1. — Киев, 1902. — С. 715.
[14] Хомяков А. С. Полн. собр. соч. — Т. 5. — С. 108.
[15] Тютчев Ф. И. Лирика. — Т. 2. — М., 1966. — С. 223. Под оракулом имеется в виду Бисмарк.
[16] Поэты тютчевской плеяды. — М., 1982. — С. 256.

Неоконченные споры

[1] Леонтьев К. Собр. соч. — Т. 6. — М., 1912. — С. 226.
[2] Гайденко П. Наперекор историческому процессу (Константин Леонтьев — литературный критик) // Вопросы литературы. — 1974. — № 5. — С. 204.
[3] Герцен А. И. Сочинения в 2 т. — Т. 2. — М., 1986. — С. 417.
[4] Флоренский П. А. Около Хомякова (Критические заметки). — Сергиев Посад, 1916. — С. 16.
[5] Бердяев Н. А. Идеи и жизнь Хомякова и священник П. Флоренский // Русская мысль. — 1917. — № 2. — С. 78, 74.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Аксаков И. С. (1823—1886) — русский публицист и общественный деятель славянофильского толка. Редактор изданий «Русская беседа», «День» и др.

Аксаков К. С. (1817—1860) — русский публицист, историк, лингвист и поэт. Один из идеологов славянофильства.

Анненков П. В. (1812—1887) — русский литературный критик, мемуарист. Подготовил первое научное издание Собрания сочинений А. С. Пушкина.

Бакунин М. А. (1814—1876) — революционер, теоретик анархизма.

Бердяев Н. А. (1874—1948) — религиозный философ, автор работ по философии истории, проблеме творчества и др.

Гайденко П. П. — советский философ, историк культуры.

Завитневич В. З. (1853—1916) — историк русской общественной мысли, биограф А. С. Хомякова.

Киреевский И. В. (1806—1856) — русский религиозный философ, критик и публицист, один из основоположников славянофильства.

Кошелев А. И. (1806—1883) — русский предприниматель, общественный деятель, мемуарист, славянофил.

Леонтьев К. Н. (1831—1891) — русский писатель, философ, публицист и литературный критик. Придерживался крайне реакционных политических взглядов.

Миллер О. Ф. (1833—1889) — русский фольклорист, литературовед и общественный деятель. Близок славянофильству.

Погодин М. П. (1800—1875) — русский историк, писатель консервативно-охранительных взглядов.

Соловьев С. М. (1820—1879) — известный русский историк, автор «Истории России с древнейших времен».

Флоренский П. А. (1882—1943) (?) — русский религиозный философ, ученый, инженер, теоретик искусства.

Чаадаев П. Я. (1794—1856) — русский религиозный фи-

лософ, пытался осмыслить исторический путь России с западнических позиций.

Чичерин Б. Н. (1828—1904) — русский юрист, историк, философ западнического толка.

СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ

Арии (арийцы) — индоевропейское племя.

Бретер — заядлый дуэлянт, задира.

Иосифляне — церковная партия на Руси в конце XV — середине XVI в. Защищали неприкосновенность церковно-монастырского землевладения.

Мессианизм — вера в избранный народ-спаситель.

Нестяжатели — противники иосифлян (См. выше). Выступали против церковной собственности.

Норманисты — историки, настаивающие на варяжском (норманнском) происхождении Русского государства.

Ойкумена — у древних греков населенная часть земли.

Провиденциализм — истолкование исторического процесса как реализации божественной воли.

Синкретизм — смещение, неорганическое слияние разнородных элементов.

Стоглавый собор — церковно-земский собор в Москве (1551 г.). Ряд его постановлений носили сомнительный, с точки зрения богословия, характер.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Здесь помещено произведение А. С. Хомякова «Разговор в Подмосковной», которое печатается по: Хомяков А. С. Полн. собр. соч. — Т. 3. — М., 1914.—С. 202—230. В работе сжато и просто изложены основы славянофильской доктрины. Вопросов поднято множество: об искусстве поэзии, о Европе и Азии, о народности, о науке и т. п. Эта небольшая драма, как никакое, пожалуй, иное произведение А. С. Хомякова, дает представление о всех сторонах славянофильского учения.

Приводимый ниже текст — характерный образец идеологизированной драмы. В центре ее два персонажа (женские образы самостоятельной идейной роли не играют): Тульнев и Запутин. Первый из них — рупор славянофильских идей.

Видимо, и фамилия Тульнев указывала на это, так как Хомяков был тульским помещиком. Второй — типичный западник, «запутавшийся», «путанник». Характеры их совершенно не раскрыты, это образы-идеи, спорящие между собой.

Позже, в «идеологических» романах Ф. М. Достоевского, будет повторен этот прием. Но с существенными поправками. Образы-идеи у Достоевского психологически очень глубоко разработаны. И главное, их столкновение — борьба не на жизнь, а на смерть. У Хомякова спор его героев, легкий и непринужденный, напоминает словесное фехтование, игру. Такими могли быть салонные споры А. Хомякова с его оппонентами-западниками.

Поражает гибкость мышления Хомякова, легко переходящего от салонных разговоров о поэзии к обсуждению фундаментальных историософских проблем.

РАЗГОВОР В ПОДМОСКОВНОЙ

Ольга Серг[еевна], Анна Федоровна, Николай Иванович Запутин, Иван Александрович Тульнев.

Ольга Серг[еевна]. Ведь вы не совсем правы к Виктору Гюго.

Запутин. Да разве Иван Александрович бывает когда-нибудь прав в суждении о французских поэтах?

Ольга Серг[еевна]. По-моему, он почти всегда неправ; но уж особенно к Гюго он вовсе несправедлив, а я как-то особенно люблю стихотворения Гюго.

Тульнев. Этим дело пусть и кончится; обещаюсь оставить его в покое.

Ольга Серг[еевна]. Очень верю я вашим обещаниям! Только стоит всмотреться в вашу улыбку, так сейчас заметишь, как вы искренни. Признавайтесь, какую хотели вы еще злость сказать.

Тульнев. Может быть никакой.

Ольга Серг[еевна]. Не верю, не верю и не верю. Признавайтесь и не сердите меня.

Тульнев. Хорошее положение! Не признаюсь, рассердитесь за молчание. Признаюсь, рассердитесь за дорогого поэта.

Ольга Серг[еевна]. Ну, вот видите, была же злая мысль. Уже лучше высказывайте!

Тульнев. Не рассердитесь?

Ольга Серг[еевна]. Ну, да нет же, не рассержусь. Вы нарочно отмалчиваетесь, чтобы меня сердить.

Анна Федор[овна]. Пожалуйста, не сердите ее. Я вижу, что у нее уже и вправду ножка сердится.

Тульнев. Каюсь... Я думал с внутренним восхищением о двух стихах Виктора Гюго:

Франция — исполин мира, Циклоп, у которого глаз — Париж.

Это Франция в виде кривого великана, этот город Париж вместо глаза во лбу у кривого: ведь это образ истинно поэтический.

Ольга Серг[еевна]. Ну скажите! Это, по-вашему, добросовестно? Докопались до какого-то стиха...

Тульнев. А по-вашему, он хорош?

Ольга Серг[еевна]. Перестаньте и не прерывайте! От того, что один или два стиха неудачны: так уж и Гюго никуда не годится! По-вашему, это доказательство?

Анна Федор[овна]. В этом и я согласна с тобою. Я от Ивана Александровича таких доказательств не ожидала.

Тульнев. Да помилуйте, я и доказывать ничего не думал. Обещался даже прекратить разговор, а так как-то вспомнил два стиха.

Ольга Серг[еевна]. Может быть, даже я виновата, что заставила вас их повторить. Неправда ли?

Запутин. Ну, уж признавайтесь, не совсем без хитрости кончили вы спор злым воспоминанием.

Тульнев. Признайтесь же и вы; если бы вы в ком из наших поэтов, с именем, сколько-нибудь известным, встретили такое дикое уродство, были бы вы также снисходительны? Да найдете ли вы такие два стиха у которого-нибудь из них? Подумайте, поищите!

Запутин. Вдруг не вспомнишь.

Тульнев. Вообразите, если бы кто Россию вздумал прославить в стихах и представить ее одноглазым Циклопом.

Запутин. А вы хотите сказать, что мы глядим в оба?

Тульнев. Ну, этого, собственно, я говорить не хотел; но... но оставимте покуда свое. Опять пойдут споры, а я человек мирный, как наше время.

Запутин. Именно, как наше время: до первого задора.

Тульнев. Как-то Франции не счастливится в сравнениях ее поэтов. Ведь любят же они ее, эту прекрасную Францию...

Ольга Серг[еевна]. А я не люблю вашего голоса при этом слове.

Тульнев. Вы нынче придирчивы. Я очень добросовестно хотел заметить, что, несмотря на эту любовь искреннюю, глубокую, исключительную, как-то они не придумают ничего истинно прекрасного, с чем бы сравнить Францию. Кажется, удачнее воспел ее Барбье, да и тот ничего лучше не придумал, с чем бы ее сравнить, кроме... кобылы. Вот уж опять вы на меня гневно взглянули, а разве я не прав?

О плосковолосый Корсиканец!
Как хороша была твоя Франция под солнцем мессидора!
То была кобылица неукротимая и не объезженная,
Без стальных удил и без золотой узды.

Запутин. Стихи, по вашему мнению, дурны?

Тульнев. А таким сравнением вы были бы довольны для России?.. И что такая-то она была кобыла, и что ездили, ездили и заездили?

Запутин. Ну полноте, что это за мысль?

Тульнев. Видите сами, что не нравится.

Ольга Серг[еевна]. С вами нельзя ни о французских поэтах, ни о Франции говорить. Сколько раз я закаивалась.

Тульнев. И всегда сами начинаете.

Ольга Серг[еевна]. Это просто от того, что вы человек несносный.

Тульнев. И не европейский. Да как же мне и быть европейцем? Ведь я родился в тех местах, которые французский стихотворец характеризовал:

Там кончается Европа и начинается Азия, хоть я и не совсем знаю, где, собственно, искать этих мест.

Запутин. Кажется, нетрудно.

Тульнев. И не легко. Я уже думал об этом, разбирал, где тут цепи гор от севера к югу, и который азиатский и который европейский берег Урала и Волги, и какие стихи народные и границы государственные, и какие начала просвещения европейского и азиатского; а все-таки дело остается темным.

Запутин. Скажите, что тут было: невозможность или нежелание?

Тульнев. Судите сами: по геологическому построению...

Ольга Серг[еевна]. Прошу уволить меня от геологии.

Тульнев. Будь по вашему приказу! Посмотрите по законам языкознания: индо-европейский отдел языков начинается санскритским, общим...

Ольга Серг[еевна]. Если уж речь дошла до санскритского языка, то мы уйдем. Пожалуйста, не сердитесь: я вам верю на слово, что вы не нашли тех мест, где кончается Европа и начинается Азия. Да что же, по-вашему, Европа и Азия и тоже? Все это де-

ление выдумка и в географии все люди сбились с толку? Не смейся, Анет: я того и жду, что нам Иван Александрович с друзьями докажет, что мы сами не знаем, где живем.

Анна Федор[овна]. Кажется, мы не обязаны им верить на слово. Скажите, Иван Александрович, как же это нет границ между Азией и Европой? Неужели вы не шутите?

Тульнев. Право, мне кажется, что в этом делении много произвола. Отвергать его я, пожалуй, не стану; но есть деление, которое, может быть, важнее этого полупроизвольного размежевания без живых урочищ; это деление по началам жизни и просвещения. Между Европою и Азиею есть область...

Запутин. Так, так! Простите меня, я перебил вашу речь; но признайтесь, ведь ясно, куда вы клоните разговор: Россия и мир восточный не принадлежат, собственно, ни Азии, ни Европе и так далее. Ольга Сергеевна, Анна Федоровна! Как вы думаете, не туда ли речь клонилась?

Ольга Серг[еевна]. Кажется.

Анна Федор[овна]. Я вижу по добродушному смеху Ивана Александровича, что он уличен.

Тульнев. Признаюсь.

Запутин. А из этой теории опять бы возникла речь о народности и самобытных началах.

Запутин. К чему это? К чему все эти толки о народности? Послушайте, вы знаете, что я недоволен статьею в «Московских Ведомостях»? Вы знаете, что в ней многое, а уж особенно одно местечко, мне крепко не по сердцу; но есть хоть одно слово дельное. Выражений я, собственно, не помню, но смысл того, что народность крепкая не требует подпоры, а слабой не подопрешь, и кокетничать с нею не для чего. К чему же об ней толковать? Пустите ее на волю судьбы и собственной силы. Есть что в ней доброго и здорового, оно само скажется, и скажется тем естественней и сильнее, чем менее вы будете с нею нянчиться и носиться, как с хилым ребенком.

Тульнев. В ваших словах есть доля правды, но что же делать? Что у кого болит, тот о том и говорит.

Ольга Серг[еевна]. Как! Вы признаетесь, что это у вас болезнь?

Тульнев. У нас — без сомнения!

Ольга Серг[еевна]. У кого же у нас? Не у вас ли одних? Ведь вы одни заговорили об народности и все толкуете об ней.

Тульнев. Вы правы, да не совсем. Не мы, современники, начали: уже Ломоносов, лучший и ревностнейший труженик русского просвещения, горячий и почтительный ученик западной науки, чувствовал права народности и немало за нее спорил, и с той самой поры спор не прекращался. Вид спора менялся, вопросы ставились новые, взгляд расширялся и уяснялся; но одно и то же дело продолжалось до нашего времени.

Запутин. Вы, вероятно, признаетесь, что немаловажным эпизодом в этой истории была борьба Шишкова с Карамзиным, и, кажется, тогдашний представитель европеизма был не совсем под силу представителю народности.

Тульнев. Тем более чести самому делу, что, при таком неравенстве талантов, борьба еще была возможною. Впрочем, мы не стыдимся Шишкова и его славянофильства. Как ни темны еще были понятия, как ни тесен круг его требований, он принес много пользы и много кинул добрых семян. Правда, почти все литераторы той эпохи, все двигатели были на стороне Карамзина, но не забудьте, что Грибоедов считал себя учеником Шишкова, что Гоголь и Пушкин ценили его заслуги, что сам Карамзин отдал ему впоследствии справедливость, и что самый русский по языку из всех русских прозаиков вышел, по собственному признанию, из школы Шишкова.

Анна Федор[овна]. Кто же это?

Тульнев. Автор «Семейной хроники».

Запутин. Да, вы очень счастливы этим приобретением.

Тульнев. Вы говорите о нем, как о случайности. Да разве оно случайно? Разве вы думаете, что то русское слово, живописное и живое, которым вы наслаждаетесь при чтении книги, изданной в нынешнем году, не коренится в русском слове, которым автор говорил с исключительной и гордой любовью от самого детства? Разве вы думаете, что воображение, чувство и мысль и их выражение срослись у него в одно неразрывное целое в один день? По-вашему, говори с утра до ночи на всех языках вавилонского столпотворения, думай на всех этих языках (ведь человек думает же

словом), и вдруг, когда захочешь, начни думать и говорить на своем родном языке, как будто век другого и не знал: вчерашний француз будет сегодняшним русским вполне и внесет в свою речь все благоухание детских воспоминаний и молодой жизни, всю живость сочувствий души с природою и природы с душой человеческою, и все богатство слова и оборотов, в которое облеклись прошедшая жизнь и душа народа? Ведь вы этого не думаете; так зачем же говорили вы о славянофильстве нашего автора, как о случайности?

Анна Федор[овна]. Послушайте, Николай Иванович, мне кажется, Иван Александрович прав.

Запутин. Не стану спорить, может быть, он и прав теперь, а главное; он говорил вам с поэтическим одушевлением, между тем, как вы знаете, что я не очень способен к поэзии, хоть и чувствую ее. Что прикажете делать? Я просто поклонник логики и доволен своим божеством. Позвольте возвратиться в его область. Мы отклонились от вопроса. Почему сказали вы по случаю народности: «что у кого болит, тот о том и говорит», и согласны ли вы с «Московскими Ведомостями», что здоровая народность не требует ухода, как хилый ребенок?

Тульнев. Я, право, не знаю, что мне и сказать на первый вопрос ваш. Неужели вы не чувствуете, что самый спор наш, что самый вопрос, нами поставленный, уже заключает в себе ответ. Да, мы больны своею искусственною безнародностью, и если бы не были больны, то и толковать бы не стали о необходимости народности. Подите-ка, скажите французу, или англичанину, или немцу, что он должен принадлежать своему народу; уговаривайте его на это, и вы увидите, что он потихоньку будет протягивать руку к вашему пульсу с безмолвным вопросом «в своем ли уме этот барин?». Он в этом отношении здоров и не понимает вас, а мы признаем законность толков об этом предмете. Почему? Потому что больны.

Запутин. Ведь и в «Московских Ведомостях» сказано, что ни в Англии, ни во Франции, ни в Германии не думают об отыскании народности.

Тульнев. Сказано, да без смысла. Вывод-то очень прост, но критик его не сделал: ни в Англии, ни во Франции не думают о

народности потому, что там нет чужих стихий; а у нас думают, потому что они есть. Послушайте, ведь вы не писали статью?

Запутин. Конечно, не я; вы в этом уверены.

Тульнев. Очень уверен, а то и толковать бы не стал. Вы не хуже меня знаете, что от Клопштока до Фихте и Шиллера включительно шла в Германии борьба, и борьба упорная; что тогда там отстаивали и отстояли народность, не в жизни политической только, а в жизни художеств, науки и быта; что торжество было не совсем легко и что сам Фридрих был полуфранцуз и презирал Германию. Да что мне вас учить? Редактору «Московских Ведомостей» не случилось читать историю литературной Германии: его и винить нельзя; но вы должны со мною согласиться.

Запутин. В этом, разумеется, я согласен: факт исторический в вашу пользу. Вы видите, что я добросовестно спорю и умею соглашаться, когда противник прав.

Тульнев. Я иного от вас не ожидал; мы с вами знакомы не со вчерашнего дня. Ну, так видите: тогда Германия была больна безнародностью и говорила о народности, и выходит по-моему: «что у кого болит, тот о том и говорит». А что же об нас толковать? Вспомните, что у нас положено, по предложению Анны Федоровны, условие не говорить по-французски.

Ольга Серг[еевна]. Это Анета надо мною подшутила: она знала, как тяжело мне это условие.

Запутин. Помнится мне, Иван Александрович, что в предисловии к «Русской Беседе» было сказано что-то об эпохе, в которой Германия отказывалась от себя.

Тульнев. Было, но по случаю этой эпохи я бы вам сказал свою мысль, да вы, пожалуй, вооружитесь против меня: лучше не скажу.

Ольга Серг[еевна]. Нет, нет, не вооружимся. Говорите! Я обещаю, что не вооружусь, и Анет обещает.

Анна Федор[овна]. Пожалуй, обещаю.

Ольга Серг[еевна]. И Николай Иванович обещает?

Запутин. Ну, я не очень обещаюсь.

Тульнев. Я и так скажу. Посмотрите на Германию. Она более всех других народов Европы отказывалась от народности своей, даже отчасти стыдясь себя, и что же?.. Разве это временное отре-

чение было бесплодно? Нет: Германия награждена тем, что, когда она возвратилась к самопознанию и самоуважению, она принесла из эпохи своего уничижения способность понимать другие народы гораздо лучше, чем француз, англичанин или итальянец. Она почти открыла Шекспира. Мы также от себя отрекались, уничижались более, чем Германия, во сто раз более. Я надеюсь, я уверен, что, когда мы возвратимся домой (а мы возвратимся — и скоро), мы принесем с собою такое ясное понимание всего мира, которое и не снится самим немцам. Но смотрите, это между нами, не употребляйте во зло добровольного признания.

Запутин. Я не признаю ни странствования, ни необходимости возврата, ни особенной необходимости холить свою народность. Крепка она, так не в опасности; слаба, так бог с нею! В истории одно правило: «Vae victus». Виноват, мадам, что сказал слово полатыни. Это значит: «горе побежденным».

Анна Федор[овна]. Латинское слово прощается, а французское нет.

Ольга Серг[еевна]. Как я рада: не я первая обмолвилась.

Запутин. Да что же я сказал?

Ольга Серг[еевна]. Мадам.

Запутин. Нечего делать: признаю свою вину. Но я повторяю опять свое возражение. Из чего поддерживать народность? Если она слаба, она осуждена, и ничто ее не спасет; если сильна, ничто не погубит. В обоих случаях заботы бесполезны.

Тульнев. Сейчас мы говорили о примере Германии и, кажется, бесполезно говорить о пользе или бесполезности самой заботы. Она — простое и естественное выражение любви к мысли и к людям. Позвольте мне вам повторить слово простого русского человека. Был на площади кремлевской спор между православными и раскольниками. Православный, кончив свою речь с доказательствами, прибавил: «Я знаю, что придет час, и вы приобщитесь к нам». Один из раскольников отвечал ему: если ты это знаешь, что же ты теперь хлопочешь, когда еще час не пришел?» Ответ был превосходен: «Глупый, глупый ты человек! Если бы сын мой был погружен в какой-нибудь великий порок, и сказано бы мне было свыше, что он покается, я все-таки уж начну его уговаривать и умолять: ведь это действо любви».

Анна Федор[овна]. Какое чудное слово! Да вы верно сами его выдумали.

Тульнев. Верьте мне: мы таких слов и выдумывать-то не умеем. Право, наша народность стоит-таки чего-нибудь. Впрочем, это дело стороннее, а вот что несомненно. Во-первых, пример самой Германии показывает, что небесполезно заботиться об укреплении народности; во-вторых, если бы даже доказано было, что она восторжествует собственными силами (в чем я, разумеется, не сомневаюсь), то все-таки каждый из нас, верящих в ее необходимость, обязан и ускорить это торжество, и дать ему характер полного сознания, и облегчить самую тяжесть борьбы, которая раздваивает внутреннюю жизнь человека.

Запутин. Иначе сказать: вы хотите придать силу народности, которой вы не очень-то доверяете. Признайтесь, что так.

Тульнев. Уж конечно, не так. Никому из нас не входит в голову ни малейшего сомнения на счет окончательного торжества народности; но каждый час дорог: в каждый час погибают следы, дорогие следы прежней жизни, заветы прекрасной старины. Сознай мы ее достоинство тому лет сто раньше, и сколько бы мы любопытных преданий, затейливых сказок, чудных песен спасли, которые теперь утратились, а могли бы нас радовать и поучать, да и Германией были бы приняты с благодарностью в какое-нибудь новое собрание народных песен. Опять скажу: в нас нет ни тени сомнения. Сомневаться, уцелеет ли русская народность! Да это так смешно, что, право, никому в голову прийти не может. Совсем не в том дело.

Запутин. А в чем же?

Тульнев. Я уже вам сказал; но скажу больше, только, пожалуйста, не обидьтесь. Все наши слова, все наши толки имеют одну цель, цель педагогическую. Вас, или простите, не вас, но людей безнародных, хотелось бы нам предостеречь от гибельного подражания. Несколько поколений блуждали в пустыне; зачем же и другим так же бесплодно томиться?

Запутин. Очень, очень вам благодарны; но, признаюсь, особенного томления мы не чувствуем...

Тульнев. Жаль.

Запутин. Жалейте, если хотите; но я не вижу, об чем вы жа-

леете. Где видели вы или видите безнародность? Положим, вы русские люди...

Тульнев. Далеко еще не русские.

Запутин. Так и жалейте о себе! А мы считаем себя русскими, и русскими вполне. Я, право, не уступлю никому в любви к России и никак не считаю себя менее русским, чем кто бы то ни было. Конечно, мы позволяем себе думать, что образованность европейская усвоена недаром, что она сколько-нибудь порасширила наши понятия, посмягчила наши нравы, поочистила наше умственное и духовное существо, поставила нас наконец повыше темной массы. Вы качаете головой, вы не согласны; но таково наше убеждение. Из этого следует ли, что мы уже и не русские, что у нас нет ни русского ума, ни русского сердца? На этот вывод, на это произвольное обвинение мы никак не согласны; и вам нелегко будет нас переубедить, разве бы вы доказали нам, что русское и невежественное, русское и безграмотное одно и то же, что оно-то и дорого. Но на это, вероятно, вы не согласитесь: да этого про нас, конечно, никто и не думает.

Тульнев. А это, однако, пишут и печатают.

Запутин. Полноте, кто может такую нелепицу говорить? Ведь мы здесь все люди порядочные.

Тульнев. Я со своей стороны скажу вам: кто сомневается в вашей любви к России? Разве не известно хоть бы о вас, как вы ей служили на двух поприщах, военном и гражданском? Дай ей Бог побольше таких слуг! Вы сами знаете, что это не комплимент, а говорится искренно; но любовь любви рознь. Я видел, да и вы видали, иностранцев, которые были готовы умереть за Россию, и даже более, не решались нигде жить, кроме России, а все же и вы, и я считали их иностранцами. Скажите же просто: почему вне круга чувства и дел гражданских можете вы себя считать русским? Или еще иначе: есть ли в вашей жизни, в ваших обычаях, в ваших привычках, в вашей наружной одежде, во всей целости вашего существа что-нибудь, что вы сами могли бы назвать русским, кроме имени и происхождения?

Ольга Серг[еевна]. Как же? Мы вместе с Николаем Ивановичем были нынешний год на блинах.

Анна Федор[овна]. Не смейся, Ольга! Иван Александрович почти то же скажет и об нас.

Запутин. Не знаю, право, что на это сказать: эдак... собственно... то есть отличительного русского...

Тульнев. Видите, что вы сами в душе со мною согласны.

Запутин. Ведь и французы, и англичане, и немцы нашего времени сошлись во всех привычках жизни наружной: таков век наш, век общеевропейской жизни; а вы не лишаете их права считать себя вполне принадлежащими своей родине...

Тульнев. Постойте, вы сами знаете, что это не возражение. Во-первых, каждый из этих народов внес свою долю в общий обычай, и этот обычай у них дело общее, а мы ничего не вносили в него, и нам совершенно чужой; да и сверх того, неужели вы вправду считаете себя столько же русским, сколько мистер Блосом англичанином или фон Винтерблат немцем?

Анна Федор[овна]. Какой это Винтерблат? Не тот ли самый, который, по обычаю Австрии, уступал место сыну, потому что сын целым поколением благороднее отца, и который повторял вам то отвратительное слово австрийского сановника?

Тульнев. Именно тот самый, который повторял: «баронессы рожают, низшие мечут». Именно тот.

Ольга Серг[еевна]. Хорошо.

Тульнев. Хорошо или дурно, все равно; что в нем порок и что достоинство, до нас не касается. Я говорю — все в нем, хорошее или дурное, принадлежит его народности. Скажем ли то же о себе? Имеем ли на то право? Самые споры о народности служат доказательством в мою пользу, и вы признали его силу. Наше положение исключительно, и мы должны в этом сознаться. Только этого я и прошу.

Запутин. Я принимаю ваше заключение, однако же с некоторыми оговорками. Происхождение значит же что-нибудь...

Тульнев. Позвольте: оговорка эта вовсе ничтожна; да вы и сами ее выговариваете с какою-то весьма понятною робостью; вы чувствуете ее несостоятельность. Помните вы наших двух знакомых, из которых один родился, а оба воспитывались в Париже? Что было в них русского? Сами знаете, что ничего.

Запутин. Правда, но они слова русского не знали.

Тульнев. Итак, значение имеет не происхождение, а язык. Что же? Много говорим мы, много думаем мы по-русски? Есть чем похвалиться. Да и слово-то наше разве русское вполне? Ведь слово не в лексиконе одном (да и тот у нас оскудел) и не в грамматике (которая, впрочем, у нас построена бог весть как и для какого языка); оно в самом отношении мысли и чувства к звукам, служащим выражением для них. Больше того: слово народное не в одних словах, а во всех народных обычаях, сочувствиях, обрядах, во всем быте народа. Язык, конечно, отчасти не позволит нам вовсе оторваться от родины и быть совершенно похожими на наших парижских знакомых, но, право, не далеко ушли мы от них.

Запутин. Пусть так: я принимаю ваше заключение без оговорок. Да-с, я допускаю, что мы гораздо менее принадлежим к русской народности, чем просвещенные англичане, французы или немцы своей народности. Неужели вы думаете, что такое заключение меня озадачит или оскорбит? Совсем нет.

Тульнев. Я понимаю, что ваша добросовестность должна была вас привести к признанию безнародности нашей образованной братии, а о дальнейших выводах можно поговорить.

Анна Федор[овна]. Я вас перебью: ведь признание-то Николая Ивановича — грустное признание. Неужели вам не тяжело чувствовать и знать себя как-то одиноким на земле? У всякого человека есть что-то, о чем он может сказать: «наши, наш или даже мой народ», а у вас этого нет. Мне кажется, до слез было бы больно, если бы я должна была сознать такое одиночество.

Ольга Серг[еевна]. А по мнению Ивана Александровича, и ты должна то же сказать, как и все мы. Не прогневайся; а если уж гневаться, так на него, а не на меня.

Тульнев. Это печальная истина: но степени отчуждения далеко не одинаковы для всех, а Анна Федоровна, может быть, менее всех нас должна быть обвинена в этом недостатке.

Ольга Серг[еевна]. А я?

Тульнев. Оставимте вопросы личные: в них толку нет.

Запутин. Хоть мне и очень неприятно являться в дурном свете перед вами, а особенно перед Анной Федоровной, но я не хочу ни скрывать истины, ни умалчивать моего взгляда на нее. Я опять признаю, что мы менее принадлежим русской народности, чем об-

разованные англичане или французы своей народности.

Тульнев. То есть почти вовсе не принадлежим ей.

Запутин. Пожалуй, я и тут спорить не стану. Так я же вам скажу, что вы это считаете несчастием, бедою, нравственным пороком, а я так считаю это истинным счастьем, достоинством и превосходством перед всеми другими.

Анна Федор[овна]. Что вы это говорите?

Запутин. Да, я, я это говорю и повторяю. У меня нет ни поэтической восторженности, ни романтических затей: я просто, как вы знаете, сухой, практический логик, туманов не люблю, я гляжу делу прямо в глаза. Народность есть ограничение общечеловеческого, а только общечеловеческое и дорого. Чем менее оно во мне ограничено, тем лучше, да-с. В этом отношении я себя считаю выше англичанина, и француза, и немца. Они стеснены, сжаты, съёжены своею народностью, а я отрешен от нее и радуюсь. Моя интеллектуальная свобода шире, мои общечеловеческие сочувствия и понимания объемистее. Весь мир человеческий мне доступен во всем своем бесконечном просторе и даже во временных правах своих тесных национальностей; я понимаю всякую отдельную культуру ума; я смотрю с некоторым сочувствием даже на всякую аберрацию человеческой мысли и стою выше их в полной свободе своих общечеловеческих выводов.

Тульнев. Весело разговаривать с человеком таким, как вы. У вас ум строго логический. Вы понимаете все выводы из своих данных, не увертываетесь от них (как это многие делают), не хитрите перед другими и самим собою и смело идете своею дорогою от причин к следствиям, которые из них истекают законно. Вы верны своему мнению и поэтому ставите наше образованное общество выше всех других.

Запутин. Постойте; общечеловеческое в наше время доступно стало везде многим образованным, и те точно так же, как мы, отрешились от своей народной ограниченности.

Тульнев. Пусть оно и так; у нас такое отрешение обычнее, как вы сами признали, и следовательно, умственное превосходство нашего общества не подлежит сомнению.

Запутин. Хотя бы и так! Пожалуй.

Тульнев. Странны тут два обстоятельства. Первое то, что при

таком логическом сознании нашего превосходства в нас так мало самоуверенности и что мы постоянно до сего времени принимаем от других, а не налагаем на них формы и обычаи; и второе то, что при таком превосходстве мы так мало показываем изобретательности и так мало способствуем общему успеху просвещения, а между тем стоим во главе, по вашему мнению.

Запутин. Я вам на это скажу: учения нас мало; даже пособий и средств к учению мало. Вы говорите русскому народу, чтобы он сохранил народность: а ему просто надобно говорить: учись!

Тульнев. Да кто же советует народу сохранять народность? Кому пришла в голову такая блажная мысль? Это говорится образованным или, лучше сказать, говорится образованным другое: «Видите, друзья, что вы ничего не можете истинно дельного придумать, что вы в общем ходе человеческого знания бесплодны. Причина вашей бесплодности, вашей или, лучше сказать, нашей ничтожности в науке — отсутствие народной стихии. Старайтесь жить сами, если можете, и по крайней мере не тяните других в ту мертвую область, в которой погибают ваши собственные силы». А если что говорится народу, то не говорится: «не учись!», а говорится: «учись, да при том не забывай». Смысл всего толка о народности ясен: зачем же представлять его превратно? А лучше объясните-ка нам разгадку той странности, о которой я вам сейчас говорил. Как же это мы так высоко стоим над всеми тесными национальностями вследствие своего отрешения от своей национальности и так мало содействуем общему ходу просвещения?

Запутин. Опять скажу: учения мало, пособий и средств к учению мало.

Тульнев. И так мы находимся в области общечеловеческого знания по отречению от своих народных начал и ничего в ней не производим, потому что еще не доучились. Мы отреклись, чтобы знать, да притом и не знаем. Положение незавидное!

Запутин. Пожалуйста, не говорите о числе. Много мелких областей найду я вам в Европе, где число ученых (разумеется, не пропорционально, а в общем итоге) меньше и много меньше нашего, а производительность учения много выше нашей.

Анна Федор[овна]. Неужели вправду мы так мало сделали для науки?

Тульнев. Спросите лучше и Николая Ивановича.

Ольга Серг[еевна]. Николай Иванович, что же вы молчите? А еще говорите, что по своей... как вы это сказали?.. да, по общечеловеческой высоте мы умственно превосходим других?

Запутин. Видите, тут можно сказать: всех причин и не придумаешь; а одно остается все-таки твердым и несомненным. Дорого только общечеловеческое — истина. Национальное есть ограничение общечеловеческого, и разумный человек не может и не должен искать ограниченности, когда может владеть полнотою интеллектуальной свободы. Таков девиз образованных русских людей.

Анна Федор[овна]. По-вашему, выходит: образованных нерусских людей, а только разве рожденных в России.

Ольга Серг[еевна]. Благодарствую, Анет; а вот еще говорят, что мы, женщины, в логике неспособны: ведь это логика.

Тульнев. И даже превосходная. Но позвольте рассмотреть положение, утвержденное Николаем Ивановичем, и испытать его крепость. Народность теснее общечеловеческой области: кто же об этом спорит? Человек должен стараться приобрести все общечеловеческое — опять никто не спорит. Следовательно, он должен освободиться от всего народного. Вот тут-то и вся завязка, и я говорю, что это, следовательно, не следует и ни на чем не основано.

Запутин. Как же так не следует?

Тульнев. Конечно, не следует. Сперва общечеловеческое является, как предмет познавания и справедливо ставится выше частного народного; а потом вдруг общечеловеческое является, как противоположное народному в орудии познавания, в уме человеческом. Да где же тут логика? Тут народное может быть противопоставлено только личному, потому что мы познаем, сколько мне известно, личным, а не общечеловеческим умом.

Запутин. Да и не народным.

Тульнев. Конечно. Народное начало является только, как первый воспитатель ума личного, и вопрос должен быть поставлен следующим образом: народность служит ли пособием или делается помехою личности при восприятии общечеловеческого? Верно ли мое определение? Довольны ли вы им?

Запутин. Вполне.

Тульнев. Я знаю, что с этим вопросом связан еще другой; но

о том после. Начнемте с начала. Хорошо бы было для нас, если бы представляли в себе чистый разум, отрешенный от всякой случайности. Тогда бы вечная истина всего сущего и истина общечеловеческая воссоздались бы в нашем понимании, как в великом зеркале, достойном самой истины и способном отражать все ее лучи во всей их чистоте. Но мы не таковы. Каждый из нас не что иное, как личность, охваченная тесной рамою своей случайной определенности, зеркало мелкое и окрашенное краскою своих частных способностей и наклонностей. Так ли?

Запутин. Это ясно.

Ольга Серг[еевна]. Пожалуй, для вас ясно: вы ведь тоже рылись в немецких философах, а для нас нужно было бы пояснее.

Тульнев. Добрая школа для ума — это немецкая философия. Самая борьба с нею, которая, разумеется, возможна только при полном ее изучении, приучает ум к строгости, которой не дает никакое другое занятие; но я выражусь совершенно просто. Ум человеческий, даже самый обширный, крайне ограничен и не может надеяться на безусловное постижение общечеловеческой истины.

Ольга Серг[еевна]. Вот это понятно для всех.

Тульнев. Хорошо! Все истины науки, за исключением дважды два четыре (горение есть соединение сгораемого с кислородом, и тому подобное), передаются нам от других людей в формах, образцах, выражениях, определенных теми народностями, к которым эти люди принадлежат, и следовательно, каждая народность отражается в нас. Точно то же и с нашею народностью. Но если мы даем ей тот вполне свободный и единственный доступ, на который она имеет неоспоримое право, она по самой полноте и разнообразию своих прикосновений к нашему уму, захватывает его полнее и шире, чем другие. Что же? Это несчастье? Это обеднение? Очевидно, нет. Мы ее познаем полнее, но из этого следут ли, чтобы мы другие понимали уже? Хорошо было бы, если бы и все народности, то есть отражение общечеловеческого во всех народных формах, было нам так же доступно; но это невозможно. Брошу ли я алмаз потому только, что я всех алмазных копей не могу перевести в свою шкатулку? Это было бы безумием.

Запутин. Сравнение не доказательство.

Анна Федор[овна]. Сравнение, кажется, служило только объяс-

нением для Ивана Александровича. Было при сравнении и доказательство; что же вы на него не отвечаете?

Запутин. Оно благовидно, но, конечно, не решительно.

Тульнев. Я это сам знаю: но всматривайтесь глубже. Многообразна жизнь человека в народе; она свою долю общечеловеческого достояния, ею охваченную и выраженную в слове и быте, складывает в стройное, живое и сочлененное целое; и человек, принимая в себя всю эту жизнь, кладет стройную и сочлененную основу своему собственному пониманию. Все остальное, переходя в этот уже готовый организм, с ним совоплощается, ассимилируется (если угодно), обогащает его, но не дробит и не убивает духа. То же самое вне жизни народной, принятое прямо от других народов с их народными формами, дробится в какую-то калейдоскопическую пестроту разнородных начал и никогда не складывается в живое и полное целое.

Запутин. А работа собственного, личного ума? Вы ее ставите ни во что?

Тульнев. Именно ни во что. Жизнь личная, отвлеченная от общества народного, сама по себе так скудна, так малообъемиста, что она не может переработать в одно целое материалы, доставляемые ей великими личностями-народами. Ее критика есть критика случайного произвола, а не критика организма, отделяющего пищу, ему естественную, из случайных материалов, сообразно со своими жизненными законами. Личный ум человека складывает материалы, полученные от народов, в каком-то библиотечном порядке и сам дробится по полкам своей собственной библиотеки на отделы, скажем: немецкой философии, английской общественности, французских полусочувствий с человечеством и прочее, сам бегает по своей библиотеке и, не съютив в себе ничего цельного, ничего не производит, да и по правде сказать, ничего и не думает. Думание требует некоторой цельности в мыслящем существе. Своя народность заменилась не общечеловеческим началом, а многонародностью вавилонскою, и человек, не добившись невозможной части быть человеком безусловно, делается только иностранцем вообще, не только в отношении к своему народу, но и ко всякому другому и даже к самому себе. Каждый один отдел его мозга иностранен другому.

Запутин. Очень вам благодарны: вы нам отказываете даже в мыслящей способности.

Тульнев. Не в способности, а в силе; и не вам, а увы! нам всем. Вот причины, почему мы в такой ничтожной мере содействуем общему ходу ума человеческого. Да послушайте еще: вы логик, вы математик; подумайте о следующей причине. Ни один из живых народов не высказался вполне. Его печатное слово, его, пройденная история выражают только часть его существа; они, если позволите такое слово, не адекватны ему. Невысказанное, невыраженное таится в глубине его существа и доступно только ему самому и лицам, вполне живущим его жизнью. Образованный иноземец, француз или немец, знает все то, что мы знаем, то есть, высказанное народами, то есть их неполное, неадекватное выражение, и сверх того знает свой народ вполне, внутреннею своей жизнью; а мы знаем только неполное выражение всех народов и более ничего. Очевидно, мы беднее всякого образованного иноземца, и много беднее на все количество мысли и жизни, которые выскажутся в будущей истории каждого народа, а это бесконечно много. Вот, опять от чего мы так слабо умственны; вот от чего мы принуждены быть прихвостнями европейской мысли. Ведь все это просто, как математическая формула.

Анна Федор[овна]. Мы обе все поняли, кроме одного словца.

Тульнев. Вероятно, **адекватный**?

Анна Федор[овна]. Именно: зачем вы употребляете такие слова, которые не поймешь?

Тульнев. Хотел я употребить русское в версту. Да вы лучше ли бы поняли меня?

Ольга Серг[еевна]. Что, Анет, поняла?

Тульнев. Это почти то же, что вровень. Что скажете вы, Николай Иванович? Согласны ли вы со мною?

Запутин. Мне кажется, вы ищете многосложных объяснений тому, что очень просто. Мы недоучились и, следовательно, не можем еще подвигать науку вперед. Прежде чем других поведешь, надо их догнать. Надобно знать не зады только, а идти в уровень с современною наукою.

Тульнев. Догнать современную науку, которая с каждым днем сама подается вперед? Да вы, я думаю, шутите. Кто в уровень

с современною наукой? Такого человека нет и быть не может на земле. Все ученые — ученики друг у друга постоянно, и по тому самому сотрудники, и всякий идет своим путем. Только мы одни своего пути не пролагаем. Мы всегда догоняем, и никогда не догоним просто потому, что всегда ступаем в чужой след; а почему мы так ступаем, я вам, кажется, показал в чисто логических выводах.

Анна Федор[овна]. Повторите, пожалуйста, если можно, вкратце.

Тульнев. Другие имеют внутреннюю целость, а мы нет. Другие знают внешним образом явление чуженародных мыслей, а свою народную жизнь знают знанием живым и внутренним; а мы и себя, как и других, знаем только скудным знанием внешним. Следовательно, они бесконечно богаче нас умственною силою, а мы не хотим искать в себе того богатства, которое нас бы разом поравняло с ними и, вероятно, выдвинуло бы нас еще далеко вперед.

Запутин. Известно, притязание русского воззрения на науку.

Тульнев. Конечно. От вас, разумеется, я не слышу вопроса: есть ли русская арифметика или русская астрономия? Вы человек истинно просвещенный и знаете, к каким наукам может относиться различие воззрения. Вы знаете, что оно не может касаться тех наук, которых предмет есть простое изучение внешних законов, и относится во всяком случае только к тем наукам, которых предмет связан с нравственными и духовными стремлениями человека. Поэтому позвольте вас просить: почему же в них не может быть народного воззрения? (Оставим покуда слово русское в стороне.)

Запутин. Мне кажется, ответ очень прост: везде истина одна, и взгляд на нее у всех должен быть един.

Тульнев. Но всякая истина многостороняя, и не одному народу не дается ее осмотреть со всех сторон и во всех ее отношениях к другим истинам. Иная сторона или отношение иному народу недоступны по его умственным способностям, или не привлекают его внимания по его душевным склонностям. Я говорю: народу, а не лицу; кажется, показал вам, почему лицо всегда находится в связи с своим народом и вне этой связи бесплодно. Такова тайна исторической судьбы, еще не вполне разгаданная, но несомненная в своем проявлении. Общечеловеческое дело разделе-

но не по лицам, а народам: каждому своя заслуга перед всеми, и частный человек только разрабатывает свою делянку в великой доле своего народа. Такова его частная заслуга. Вы сомневаетесь в возможности народного воззрения? Хорошо! Что ж? Если бы французское направление высшего общества в Германии отстоялось, был бы Шеллинг, был бы Гегель? Как по вашему мнению? Вы знаете, что нет. А между тем истина философская одна, как и всякая другая истина. Посмотрите? Шеллинг и Гегель переведены, их читают: а из миллионов французов и англичан сколько людей понимают их? Сколько ценят? Два, три, много десяток. И вы скажете, что француз или англичанин создал бы ту систему, которая так мало доступна его пониманию, когда она уже создана?

Запутин. В ваших словах есть много вероятного, но ведь не все науки философия; большая часть далеко не так многосложна и не допускает такого различия воззрений.

Тульнев. Полноте: вы сами знаете, что нет почти ни одной науки, которая была бы так одностороння, чтобы не допускала множества различных взглядов. Да, они возможны даже отчасти в том, что мы готовы считать точными науками. Не всякому сказал бы я это, но вам могу сказать, и вы поймете меня. Теория волн в физике и теория атомов в химии не носят особенных характеров? Они не указывают на различия народов? Эйлер не должен был быть немцем, и Дальтон не должен был быть англичанином? Скажите сами.

Запутин. Остроумно, нечего сказать.

Тульнев. Скажите откровенно: справедливо. Вникните во все, что мы говорили, и вы не только признаете, что народное воззрение возможно почти во всех науках, но еще признаете, что никакое другое воззрение невозможно, а возможна только безнародная слепота (что нами и доказывается постоянно с успехом). Ведь и слепой может рассказывать со слов зрячего, что тот видел; но вслушайтесь и вы сейчас заметите, что человек не свое пересказывает, а чужое.

Запутин. Строго судите вы и, признайтесь, даже чересчур строго. Сам я знаю, что мы очень еще мало сделали; но уже не так уж мало.

Тульнев. Не так мало? Да как же еще меньше? Скажите мне

хоть одну теорию, одну мысль, один отрывок учения, которым вы обогатили европейскую образованность. К чему нам себя обманывать? Лучше ясно понять причину теперешней скудости, понять нашу болезнь, да искоренить ее из своей собственной души и жизни.

Запутин. Да, не правда ли? Пора искоренить нам из своей души наше сочувствие ко всему человеческому, нашу любовь к прогрессу, нашу радость при успехах других народов, наше горе при их горе. Не так ли?

Тульнев. По правде сказать, не мешало бы нам поберечь радость или горе для домашнего обихода.

Анна Федор[овна]. Неужели вы бы хотели, что бы мы были бесчувственны ко всему, что прямо не относится к нам самим и к русскому народу?

Тульнев. Простите меня; но вы мне напоминаете довольно забавный ответ одного бесстыдного гуляки. Жена у него была в загоне, дети без призора, не в том виде и дом, какой можете вообразить. Ему старый дядя попрекал за такое нерадение и прибавил: «ты своих детей не любишь». — «Что ж делать, дядюшка? Я берегу свою любовь для рода человеческого». Как вы думаете? Менее бы он любил род человеческий, если бы поболее любил жену и детей?

Запутин. Иван Александрович любит говорить притчами.

Тульнев. Пожалуйста, не льстите мне; ведь это во мне было бы русское свойство. Я рад, что вы перевели вопрос на сочувствие. Это та другая сторона, о которой я намекнул и которая связана с первой. Я сам показал логическую причину скудости, бессвязности и бесплодности нашего понимания, а теперь посмотрим на другие причины. Только боюсь, не утомил ли вас разговор наш, Ольга Сергеевна.

Ольга Серг[еевна]. Нет, нет, знаете... Это все так ново. Я и не думала, чтоб вопрос об народности был так серьезен. У нас думают все, что это просто мода, какая-то затея сла... Я было и забыла, что вы не любите слушать, когда вас так называют.

Тульнев. Не люблю, потому что криво толкуют прозвище, которое не нами же и выдумано; а впрочем, я шучу: мне совершенно все равно, как зовут; только бы понимали. Мы было начали

о сочувствии и любви. Сочувствие, любовь: это великие слова: но ведь им надобно быть не словами только, а делом. Любовь есть чувство живое по преимуществу; она есть самая жизнь. Пожалуйста, не говорите мне о любви к отвлеченностям, ни о любви к готтенготам или к североамериканцам, когда нет любви искренней и сердечной к ближайшему ближнему, той любви, в которой нет снисходительности, но которая вся есть любящее смирение.

Анна Федор[овна]. Благодарствуйте за это слово: мне что-то такое давно в голову не приходило, да и никогда сказать этого не умела.

Тульнев. Бог вам дал чувство, а мне далось, может быть, такое слово. Ваш удел завиднее. Видите ли, Николай Иванович? Странную мы проделку сделали с душою человеческою (кто именно, все равно), разграфили мы ее в такой административный порядок, что про целость ее мы никак не вспомним, да и она не вспомнит, если нам поверит; вот тут понимание, вот тут чувство, вот то, вот другое. А на деле-то она, право, не похожа на нашу таблицу: она живое и недробимое целое. Только любовью укрепляется самое понимание...

Запутин. Уж по крайней мере в этом чувстве вы нам не откажите. Сами вы признали, что не можете отказать нам в любви к России, а неужели вы откажете нам в любви к истине, к добру, к правде? Нет! Пусть вы, может быть, и правы в отношении к пониманию (я должен сказать, что вы ловко защищали свое дело), но уже позвольте, тут вы на нашей почве. Тесен объем вами проповедываемой любви, тесен ее горизонт; шире наши сочувствия, наши требования, ненасытимее. Да, вы любите старину, вы любите обычаи, обряды, так сказать, физиономию частной жизни, которая вас окружает. Мы любим прогресс, мы любим будущее, мы любим человечество.

Тульнев.

Я то люблю, что сердце греет,
Что я могу своим назвать.

(Жаль этого чудного таланта! Рано он угас: много бы сказал прекрасного.) Что же бы вы подумали, если бы кто стал утверждать, что он любит всех жителей планетарной системы? Постойте: ваша речь впереди... Что бы вы сказали, если бы кто горевал о

том, что тифус свирепствует на Юпитере, ну хоть в Калифорнии, а не заботился, не мрут ли дети корью в его деревне? Видите: любовь не довольствуется отвлеченностями, призраками, родовыми названиями, географическими или политическими определениями: она жива и любит живое, сущее. Не говорите ей о будущем селянине, усовершенствованном по последнему рецепту заморского мыслителя: это было бы только вкус, и не более. Говорите о мужике в его курной избе, в его красной рубахе, с его, может быть, и неусовершенствованною сохою. Вот тут она себя узнает, тут любовь. Поймите меня: я беру черты русские, но говорю о всякой земле. Любовь просит сближения, общения, размена чувств и мысли, одним словом, она не гуляет иностранкою в своем собственном народе.

Запутин. И не хочет даже и подумать о других, обо всем человеческом братстве?

Тульнев. Напротив, она до него-то и доходит посредством тесной связи с ближайшим братством. Не верю я любви к народу того, кто чужд семье, и нет любви к человеку в том, кто чужд своему народу. А душа не мозаика и не дорожный ящик с перегородками. В ней все силы находятся в связи и зависимости друг от друга. Только в любви жизнь, огонь, энергия самого ума. Она дает ему побуждения к деятельности и труду, крепость в преодолении препон, проницательность и объем его взглядам, она созидает человека; а только человек и понимает все человеческое. Сама же она требует для себя сочувствия, общения и, следовательно, погружения в жизнь своего народа... Вот видите, я вам показал сперва, что народность одна только дает нашему уму материал самой мысли, посредством которого человек может поравняться с людьми, принадлежащими иной народности; а сверх того ясно, что она одна только воспитывает и силу для этого соперничества.

Запутин. По-вашему, самая умственная деятельность человека определяется областью его народной жизни и народных воззрений: далее он и не может, и не должен идти. Это не очень утешительно для гениальных натур. Вероятно, они попросят простора более.

Тульнев. Пределы эти кажутся вам тесными, а в них уместились и Гомер, и Данте, и Шекспир, чистейшие представители своей народности. Заметьте, пожалуйста, что чем человек полнее принад-

лежит своему народу, тем более доступен он и дорог своему человечеству. Я бы сказал, что это несколько странно, если бы всякий из нас не замечал того же самого в отдельных лицах. Чем крепче и определеннее личность человека, тем более обыкновенно внушает он сочувствие.

Анна Федор[овна]. Мы, женщины, очень часто замечаем, как мало привлекательного в характерах пошлых, в которых нет ничего определенного. Не знаю даже, не грешим ли мы несколько излишнею оценкою людей с твердою волей и оригинальностью ума.

Ольга Серг[еевна]. Ах, милая! Да что же толку в том, кто похож на фабричное изделие?

Анна Федор[овна]. О тебе, друг мой, и говорить нечего: ты с ними просто невежлива. Но позвольте, Иван Александрович, ведь народность не определяет же границ частному уму и его стремлениям; мне кажется, такой взгляд был бы односторонен.

Тульнев. Зачем же давать такое тесное значение моим словам о народности? Я говорил о ней, что она лучший воспитатель личному пониманию, что она служит единственною основою всего его развития, одна может быть для него источником силы, и силы плодотворной; но из этого следует ли, что она должна держать его в пеленках? Она есть начало общечеловеческое, облеченное в живых формах народа. С одной стороны, как общечеловеческое, она собою обогатит все человечество, выражаясь то в Фидии и Платоне, то в Рафаэле и Вико, то в Беконе и Вальтер Скотте, то в Гегеле и Гёте; с другой стороны, как живое, а не отвлеченное проявление человечества, она живит и строит ум человека. В то же время она, по своему общечеловеческому началу, в себя принимает все человеческое, отстраняя чуженародное своей неподкупной критикой. Тогда как отдельному лицу нельзя не поддаваться самым формам чуженародности и не смешивать их с той общечеловеческой стихиею, которая в них таится; но человек, воспитанный в народности, растет и крепнет, разумно богатится всем богатством человеческого мышления, законно расширяет ее прежние пределы, а иногда доходит до законного отрешения от ее ненужных случайностей. Впрочем, такое отрешение всегда опасно, даже когда оно является, как сознательное отрицание; оно бессмысленно и убий-

ственно, когда оно является, как дело невежества. А таково оно у нас.

Запутин. Такое невежество или незнание невозможно.

Тульнев. Не только возможно, но крайне обыкновенно; ибо знание дается только жизни, не отделяющей себя от народного быта со всеми его прихотливыми особенностями. Заметьте, пожалуйста, жизни, а не ученой наблюдательности; ибо всякий живой народ есть еще невысказанное слово.

Анна Федор[овна]. Которое, не правда ли, надобно слушать не ухом, а душою?

Запутин. Конечно, в этом с вами Иван Александрович спорить не станет. Хорошо и то, что он по крайней мере позволяет людям выходить за пределы народности. Он тем самым признает, что общечеловеческое служение выше того служения, которого круг ограничивается народом и его интересами.

Тульнев. Вы опять впадаете в ошибку, произвольно отделяя то, чего отделять не должно. Служение народности есть в высшей степени служение делу общечеловеческому. Конечно, были особенные случаи, в которых человек возвышался до служения общечеловеческой, божественной правде, помимо народа своего. Но к чему о них говорить? Где та общечеловеческая мысль, которой мы служим? Где это высокое поприще? Побережемте великие слова для великих дел и особенно не забудем одного обстоятельства: чем более человек становится слугою человеческой истины, тем дороже ему его народ. Тот, кто себя всего посвятил высочайшему изо всех служений, кто более всех отверг от себя тесноту своего народа, сказал: «Я хотел бы сам лишиться Христа, только бы братья мои по крови к Нему пришли». Никто не произносил никогда слова любви пламеннее этого слова. Но дело наше не искание цели для деятельности человеческой, а определение того, что нужно, чтобы человеку быть действительно способным к какой-нибудь деятельности. Без народности человек умственно беднее всех людей, а сверх того он мертвее всех людей.

Запутин. Что, Ольга Сергеевна, ведь не в лестной картине нарисовал Иван Александрович своих противников?

Ольга Серг[еевна]. Я признаюсь, что за всем тем я не чувствую оскорбления, а чуть-чуть не убеждение.

Тульнев. За странным призраком погнались у нас многие. Общеевропейское, общечеловеческое!.. Но оно нигде не является в отвлеченном виде. Везде все живо, все народно. А думают же иные себя обезнародить и уйти в какую-то чистую, высокую сферу. Разумеется, им удается только уморить всю жизненность и, в этом мертвом виде, не взлететь в высоту, а, так сказать, повиснуть в пустоте. Чему смеетесь вы, Ольга Сергеевна?

Ольга Серг[еевна]. Как же не сметься? Ведь это Магометов гроб.

ЛИТЕРАТУРА

Хомяков А. С. Полн. собр. соч. — В 8 т. — М., 1900—1904.

Хомяков А. С. О старом и новом. — М.: Современник, 1988.

Бердяев Н. А. А. С. Хомяков. — М., 1912.

Завитневич В. З. А. С. Хомяков. — Т. 1—2. — Киев, 1902—1913.

Керимов В. И. Философия истории А. С. Хомякова. По страницам одной полузабытой работы // Вопросы философии. — 1988.— № 3. — С. 88—103.

Лясковский В. Н. А. С. Хомяков. Его жизнь и сочинения.— М., 1897.

Носов С. Н. Два источника по истории раннего славянофильства // Вспомогательные исторические дисциплины. — Т. X. — Л., 1978. — С. 252—268.

Сербиненко В. В. Китайская тема в «Семирамиде» А. С. Хомякова // Шестнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. — Ч. 2. — М., 1985. — С. 198—205.

Троицкий Н. И. А. С. Хомяков как мыслитель. — Тула, 1904.

Флоренский П. А. Около Хомякова (Критические заметки). — Сергиев Посад, 1916.

СОДЕРЖАНИЕ

Научно-популярное издание

ИСТОРИОСОФИЯ А. С. ХОМЯКОВА

(Из цикла «Страницы истории отечественной философской мысли»)

Гл. отраслевой редактор Ю. Н. Медведев
Редактор Л. К. Кравцова
Мл. редактор С. А. Рубан
Техн. редактор О. А. Найденова
Корректор Л. В. Иванова

ИБ № 10142

Сдано в набор 10.02.89. Подписано к печати 23.03.89. Формат бумаги $70\times108^{1}/_{32}$. Бумага тип. № [illegible]. Гарнитура обыкновенная. Печать высокая. Усл. печ. л. 2,80. Усл. кр.-отт. 2,98. Уч.-изд. л. 3,41. Тираж 25 423 экз. Заказ 321. Цена 15 коп. Издательство «Знание». 101835, ГСП, Москва, Центр, проезд Серова, д. 4. Индекс заказа 891005.
Типография Всесоюзного общества «Знание». Москва, Центр, Новая пл., д. 3/4.

УВАЖАЕМЫЕ ЧИТАТЕЛИ!

В отделениях союзпечати продолжается подписка на третий и четвертый кварталы 1989 г. на серию «Философия».

С 1990 г. серия «Философия» будет переименована в «Философию и жизнь». В 1990 г. подписчики, как и обычно, получат 12 брошюр. Среди них планируются следующие:

Философия в современном мире (Обмен мнениями участников Всемирного философского конгресса в г. Брайтоне);

Социально-экологические проблемы человечества (Брошюра-ежегодник о теоретических аспектах социально-экологических исследований, о положительном опыте решения конкретных задач в области охраны природы и природопользования, «горячих» экологических точках, новой литературе по экологии и пр.);

Молодежь о философии и философия о молодежи (Полемические заметки преподавателей вузов);

В. Н. Сагатовский. Философские поиски в научной фантастике;

А. А. Ермичев. Тема свободы в творчестве Н. А. Бердяева (Из цикла «Страницы истории отечественной философской мысли»);

В. Н. Шевченко. Н. И. Бухарин и теория исторического материализма (Из цикла «Страницы истории отечественной философской мысли»).

Наряду с циклом брошюр «Страницы истории отечественной философской мысли» в серии в 1989 г. открыт цикл «Зарубежная философия в прошлом и настоящем». По этому циклу редакцией подготовлена к публикации работа Р. Ф. Додельцева «Концепция культуры З. Фрейда». В работе доказывается, что психология и теория личности З. Фрейда — своеобразный переворот во взглядах на человека, культуру, социально-психологические механизмы общественной жизни. Рассматривается фрей-

довская концепция культуры, попытки модернизации этой концепции в творчестве Э. Фрома и Г. Маркузе. Читатели могут убедиться в том, что, несмотря на преобладающий психологизм и элементы механицизма, фрейдовские идеи достаточно глубоки и способны расширить наши представления о личности и обществе.

В качестве Приложения к брошюре (примерно половина ее объема) будут опубликованы в переводе Р. Ф. Додельцева отрывки из работы З. Фрейда «Неудовлетворенность культурой». Переведенные отрывки публикуются впервые (они не повторяют выборочный перевод этой же книги, напечатанный в «Философских науках» (1989, № 1).

Редакция и автор также работают над подготовкой к изданию рукописи А. А. Чанышева «Человек и мир в философии Артура Шопенгауэра». Система А. Шопенгауэра показывается как своеобразная веха в смене культурно-исторических эпох и интеллектуальных ориентиров западно-европейской философии. Основное внимание уделяется вкладу мыслителя в создание гуманистической этики, его пониманию моральной свободы как непреложной общечеловеческой реальности, исключающей условное истолкование добродетели и нужду в религиозной санкции для нее.

В Приложении к брошюре будет помещен фрагмент из работы А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление».

В брошюрах этого цикла, как и в цикле «Страницы истории отечественной философской мысли», будут портреты философов.

Во всех отделениях «Союзпечати» открыта подписка на серию «Философия и жизнь» на 1990 г.

Подписная цена на год — 1 руб. 80 коп. (на полугодие — 90 коп., на квартал — 45 коп.).

Индекс серии «Философия и жизнь» в каталоге «Союзпечати» — 700065.

15 коп.

27.12

Индекс 70065

Чел. 33-Р



ЗНАНИЕ

НОВОЕ В ЖИЗНИ, НАУКЕ, ТЕХНИКЕ